ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA

REVISTA D'ANTROPOLOGIA SOCIAL

Número 22· 2021

Quan la memòria ens interpel·la

A cura de Joan J. Pujadas i Jordi Moreras



ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Arxiu d'Etnografia de Catalunya: Revista d'Antropologia Social

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://antropologia.urv.cat/revistarxiu · revistarxiu@gmail.com

Amb la col·laboració de l'ITA: Associació d'Antropologia

Dipòsit legal: T-537-1982 · Dipòsit legal electrònic: T-1634-2011
ISSN en paper: 0212-0372 · ISSN electrònic: 2014-3885

Edita: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://www.publicacions.urv.cat

TAULA

QUAN LA MEMÒRIA ENS INTERPEL·LA

Joan-Josep Pujadas
Jordi Moreras
DAFITS-URV

Decididament, la memòria ha esdevingut en les darreres dècades un destacat subjecte d'interès per a l'antropologia. Només fa falta observar el nombre de simposis que han abordat aquesta qüestió en les conferències bianuals de l'European Association of Social Anthropology, així com també en els congressos que celebra la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (en especial, el que es va celebrar a Lleó l'any 2011 amb el lema «Lugares, tiempos, memorias»). Com es pot explicar aquesta focalització sobre les memòries socials, que planteja un veritable «gir memorial» (Jelin-Vinyes, 2021) en les ciències humanes i socials? Des d'una perspectiva crítica, l'antropologia formula diversos arguments en relació a aquest creixent interès. Es discuteix la banalització en l'ús d'aquest terme, que s'acaba confonent amb el de cultura, en tant que quelcom que imperativament ha de ser transmès: «la memòria esdevé a poc a poc tot allò que es transmet a través de les generacions, tot allò que s'emmagatzema en la cultura, "gairebé indistingible" del mateix concepte de cultura» (Berliner, 2015: 203). D'altres autors qüestionen la forçada me-

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 25, 2023, 5-11 | DOI: 10.17345/aec25.5-11
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

tàfora psicològica i neurològica, que imagina la memòria col·lectiva com si fos una extensió de les memòries individuals, sense tenir en compte les dinàmiques socials que condicionen unes i altres (Kansteiner, 2002). Les societats, els pobles, els col·lectius no tenen la capacitat per recordar: «la consciència i la memòria només poden ser realitzades per un individu que actua, és conscient i recorda. De la mateixa manera que una nació no pot menjar ni ballar, tampoc pot parlar ni recordar. Recordar és un acte mental i, per tant, és absoluta i completament personal» (Funkenstein, 1989: 6).

Aquests apunts discordants en relació amb l'efervescència memorialista en la qual estem instal·lats expressen una voluntat de repensar l'aproximació a l'anàlisi de les memòries com a subjecte social, tot formulant una potent crítica a obres clàssiques inspiradores per aquest camp d'estudi, en relació a la imprudent extensió semàntica que expressen obres tan influents com *How Institutions Think*, de Mary Douglas, o *How Societies Remember*, de Paul Connerton. Però aquesta mirada crítica no proclama la renúncia a l'estudi de les memòries socials. Ans al contrari: es proposa i es reclama que la seva anàlisi ha de formar part del projecte antropològic, com una de les vies principals per tal de comprendre la continuïtat de les societats. Kingman, en el seu text, tot comentant l'obra de dos clàssics com Benjamin i Arguedas, aposta per un abordatge de la memòria que vagi més enllà dels plantejaments objectivistes, i que incorpori gèneres com la poesia, les tradicions populars o aquella mirada baudeleriana del *flâneur*.

Perquè parlar de memòria suposa parlar de transmissió, i perquè aquesta ens condueix a parlar d'identitat, de poder i de permanència del passat en el present. I si bé és cert que només els individus poden fer memòria, recordar experiències passades i generar autoconsciència, no ho són menys els intents formals per tal de constituir una «memòria col·lectiva», un relat concret del passat que es presenta en el present. El poder i les seves instàncies sempre dedicaran molts esforços a bastir una memòria institucionalitzada, fent bona la premissa orwelliana. La formulació i fixació d'aquesta «memòria» esdevé un exercici més del poder, que no només implica la selecció del que cal recordar, sinó que també inclou silencis i absències que afavoreixen el progressiu oblit dels fets passats. Els artefactes que desplega el poder per estandarditzar la memòria col-

lectiva no poden evitar l'emergència de lectures alternatives del passat, que volen situar altres actors socials i que reformulen el relat oficial. Decididament, la memòria serà sempre un subjecte en permanent disputa (Jelin, 2017: 20). El text de Ferrándiz profunditza en l'aproximació de l'antropologia als estudis de la memòria dins del context de les anomenades «polítiques de la memòria».

Les traumàtiques situacions viscudes durant el segle xx han condicionat que les nostres societats es trobin davant un *deure de memòria*, en el sentit a què es referia Primo Levi, i que ha estat formulat com a obligació moral de les societats en relació amb el seu passat. Això converteix el record en quelcom imperatiu, com a virtut pública proposada des de les nostres institucions socials i polítiques, com a cita ineludible en totes aquelles cerimònies de reivindicació de la identitat col·lectiva, en què s'ha d'evitar l'oblit i no caure en la derrota de la consciència social.

Més enllà d'aquest deure moral, sembla evident que el nostre és un temps condicionat pel record. I per mantenir sempre el record viu, les nostres societats es doten d'espais habilitats per a la pràctica de la remembrança del temps passat, tot dedicant museus, organitzant exposicions o obrint arxius en els quals es pugui contenir la memòria que és categoritzada com a «nostra». De les dificultats inherents a la conservació i museïtzació de la memòria, especialment quan aquesta presenta aspectes incòmodes, se n'ocupa el text de Roigé.

Deia Díaz Viana (2010: 78) que «memòria i oblit depenen del lloc que volem que ocupin les persones, els fets i les coses en la nostra relació amb el temps, o de l'espai que pretenem ocupar nosaltres mateixos davant de la història». La memòria és, en definitiva, una de les fonts per nodrir les identitats personals i col·lectives. Però no ignorem que, de la mateixa manera que existeixen *lieux de mémoire* (segons la coneguda expressió de l'historiador francès Pierre Nora), també podem trobar *lieux d'oubli*, com recordava un altre historiador, Tony Judt, quan, per exemple, parlava dels manuals escolars que obliden referir-se a períodes històrics concrets (com els processos de colonització), establint «regnes de l'oblit —o, més aviat, regnes de la ignorància, ja que a penes no queda res per oblidar» (citat per Connerton, 2009: 3). Un exemple paradigmàtic de la disputa

sobre la memòria passada (i sobre els monuments que figuren en l'espai públic) és l'espanyol en relació a la Guerra Civil i a la dictadura franquista, de la qual s'ocupa el text d'Andreu.

Tant si es tracta de pensar les raons d'aquest deure de recordar, com de la urgència que ens provoca la nostra relació amb el passat (ja sigui fonamentat en les experiències individuals com en les col·lectives), l'antropologia és convidada a aproximar-se críticament a la manera com la memòria social es presenta en termes de conservació cultural i continuïtat social. L'aportació de J. Garcia mostra com la memòria pot esdevenir una estratègia cultural per garantir la cohesió social i la supervivència del grup en contextos d'escassetat: la memòria mítica i ritual del xiximai.

Si la memòria ens ajuda a pensar en la pervivència de les nostres pràctiques i institucions (Berliner, 2015: 205), i en la manera en què s'activen les pertinences socials (Halbwachs, 1997), és que estem parlant en termes de reproducció i continuïtat que, com és ben sabut, no són processos ni automàtics ni lineals, sinó que es troben travessats per ordres definits en clau de poder, que acaben establint memòries hegemòniques o subordinades. Perquè recuperar la memòria implica prendre consciència de com històricament han estat relegats col·lectius diversos, que havien jugat un paper clarament subaltern en el relat oficial sobre el passat. Són els articles d'Aixelà i Moral els que recuperen les memòries colonials al nord del Marroc i les memòries obreres de la Transició política a Espanya, respectivament.

Entenent la memòria (com també ho és la transmissió) com a fruit d'un procés de selecció, no només cal interessar-se per allò que se selecciona, sinó també pel que acaba essent descartat. No sols per identificar allò que és fixat i destacat, sinó també per reconèixer allò que no es valida com a memorable, allò que és mereixedor de ser oblidat. Tots els llibres en què es parla de memòria incorporen uns annexos invisibles de tot allò que ha estat obviat i oblidat. Per tant, és important comprendre el paper que juga l'oblit no només dins d'una perspectiva mnemònica individual (O'Keane, 2021), sinó també col·lectiva (Lahoz, 2022), per facilitar que es passi pàgina respecte a situacions traumàtiques recents, com argumenta Moreras en el seu text.

La recuperació de les memòries i les biografies personals sovint ha estat considerada com un procediment «auxiliar o substitut de la història pitjor coneguda» (Díaz Viana, 2013: 23), com una forma de completar o, en les seves interpretacions més radicals, posar en qüestió el relat memorial oficial. L'oralitat, seguint amb l'argument de Díaz Viana, constitueix una font de «fiabilitat renovada i renovadora» (*ibid.*). L'estudi dels relats biogràfics i de les històries orals ha estat un dels trets distintius de la producció científica del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili (Romaní, 1983; Comas d'Argemir *et alii*, 1990; Pujadas, 1992 i 2000; Prat, 2000 i Prat (ed.), 2004). Però la mirada centrada en les biografies personals no ha estat simplement l'adopció d'una nova font de dades empíriques, en complement amb la tasca etnogràfica, sinó una innovadora visió per «estudiar a través d'aquests [relats] determinats problemes» (Pujadas, 2000: 132). Estudiar les memòries a partir dels relats personals és interrogar-se sobre els procediments de la transmissió, de com les normes socials es traspassen a través de les generacions i s'interioritzen en les persones. És aquest l'enfocament del text signat per Olaso i Pujadas.

Malgrat que els espais de record que són institucionalitzats en la nostra societat segueixen insistint en els objectes com a eix argumental principal, hom no pot negar que aquests tenen molt menys potència per perpetuar la memòria que les experiències personals. Com suggeria Connerton (2011), els actes i experiències que perduren són aquells que han estat incorporats en els cossos de les persones, mitjançant els rituals i el comportament social normatiu. La memòria inscriu en els cossos el que explica, com presenta Goestchel en el seu text, fet que suposa a les dones equatorianes l'exercici dels seus drets sexuals i reproductius, després de la condemna moral i judicial sobre l'avortament.

En definitiva, els textos recollits en aquest número temàtic d'*Arxiu d'Etnografia de Catalunya* ofereixen una suggestiva mirada coral al voltant de les memòries socials, un àmbit que ens segueix interpel·lant com a societat.

Bibliografia citada

BERLINER, David (2015). «The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology», a *Anthropological Quarterly*, vol. 78 (1): 197-211.

COMAS D'ARGEMIR, Dolors *et alii* (1990). *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars. 1900-1960*. Barcelona: Serveis de Cultura Popular-Editorial Alta Fulla.

CONNERTON, Paul (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONNERTON, Paul (2011). *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.

DÍAZ VIANA, Luis (2010). «Relatos no textuales sobre la identidad: discurso nacional y museos etnográficos», a *Alteridades*, 20 (40): 77-86.

DÍAZ VIANA, Luis (2013). *Narración y memoria: anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

FUNKENSTEIN, Amos (1989). «Collective Memory and Historical Consciousness», a *History and Memory*, vol. 1 (1): 5-26.

HALBWACHS, Maurice (1997). *La mémoire collective*. París: Albin Michel (edició original, 1950)

JELIN, Elizabeth (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

JELIN, Elizabeth-VINYES, Ricard (2021). *Cómo será el pasado. Una conversación sobre el giro memorial*. España: Ned Ediciones.

KANSTEINER, Wulf (2002). «Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies», a *History and Theory*, 4 1: 179-197.

LAHOZ, Mayka (2022). *La trama de la memoria. Una filosofía del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Tusquets.

O'KEANE, Veronica (2021). *El bazar de la memoria. Cómo construimos los recuerdos y cómo los recuerdos nos construyen*. Madrid: Siruela.

PRAT I CARÓS, Joan (2000). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Bellaterra.

Prat i Carós, Joan (ed.) (2004). *I això és la meva vida… Relats biogràfics i societat*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura.

Pujadas, Joan Josep (1992). *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pujadas, Joan Josep (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria», a *Revista de Antropología Social*, 9: 127-158.

Romaní, Oriol (1983). *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota.* Barcelona: Anagrama.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y ESTUDIOS DE MEMORIA: CLAVES DE INTERSECCIÓN Y ENGRANAJE

Francisco Ferrándiz
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología-CCHS-CSIC
f.ferrandiz@csic.es

Resumen. El planteamiento de base de este artículo explora cómo la antropología social puede intervenir en la conversación que se ha abierto en los últimos años en los llamados «estudios de memoria». Resulta paradójico que la antropología permanece aún en la periferia de esta conversación a pesar de que, como trataré de demostrar a través de algunos ejemplos, se trata en buena parte de una disciplina que ha prestado históricamente —y sigue prestando actualmente— una atención muy minuciosa a las relaciones de los grupos sociales con el pasado y el tiempo, así como a los procesos de memoria. Aunque, quizá, en muchas ocasiones, no lo haga en las claves o anclajes teóricos que actualmente maneja el campo de los *memory studies*.

Palabras clave: antropología de la memoria, epistemologías del pasado, fosas comunes, procesos memoriales.

Social anthropology and memory studies: the keys to intersection and fit

Abstract. The basic premise of this article is that social anthropology can intervene in the dialogue that has been initiated in recent years in what has come to be known as "memory studies". It is paradoxical that anthropology remains on the periphery of this dialogue even though, as I will try to show with some examples, it is a discipline that has historically paid – and continues to pay today – very close attention to social groups and their relations with the past and time, as well as to memory processes. Although it may often not do so with the theoretical keys and anchors currently used in the field of memory studies.

Keywords: anthropology of memory, epistemologies of the past, mass graves, memorial processes.

Los procesos de memoria son fundamentales para comprender cómo grupos humanos establecen de forma selectiva anclajes con el pasado y en la conformación y transformación de diferentes modalidades de comunidades de pertenencia.[1] Del mismo modo que la memoria está en la base de sentimientos de pertenencia y comunidad, lo está también en procesos paralelos o entrelazados de exclusión, marginación y disputa. Por este motivo, entender desde el punto de vista analítico el despliegue del pasado en los procesos de identidad se ha convertido en un importante desafío para descifrar la naturaleza de la solidaridad y el conflicto en las sociedades contemporáneas.

¿Cuál es la razón por la que las pugnas por el pasado inundan los discursos políticos, impregnan la producción cultural o capturan con tanta facilidad la atención mediática? ¿Por qué hay personajes o hechos del pasado que se activan en una determinada coyuntura histórica, y otros se marginan o silencian? ¿Cómo es posible que el pasado pueda ser interpretado desde el presente de formas tan diferentes, incluso antagónicas, por distintos colectivos sociales? ¿Cómo se rememoran episodios de violencia extrema, pero también de utopía y esperanza? ¿Cuáles son las relaciones dialécticas que se establecen entre memorias hegemónicas y subalternas? ¿Qué formas tomaron las convenciones memoriales en el pasado y cuáles son las que están configurándose en las sociedades contemporáneas? ¿Cuáles son las tensiones y vasos comunicantes entre memoria e historia? ¿Qué actores sociales e instituciones las promocionan y por qué? ¿Cuáles son sus retóricas, sus claves estéticas, sus topografías, sus soportes y sus dispositivos? ¿Qué significan, cómo se originan y cómo evolucionan los monumentos, los nuevos museos memoriales, los aniversarios o las conmemoraciones? ¿Cómo escuchamos e interpretamos a los testigos? ¿Cómo interaccionan los procesos memo-

1 Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA), Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid. <f.ferrandiz@csic.es>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4095-6344>. El artículo forma parte del proyecto de investigación «NECROPOL. Mas allá del subtierro: del giro forense a la necropolítica en las exhumaciones de fosas comunes» (código: PID2019-104418RB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia e Innovación (España). El texto es una adaptación actualizada de la sección que escribí en el artículo «Memory Worlds: Reframing Time and the Past. An Introduction», firmado por M. Hristova, F. Ferrándiz y J. Vollmeyer, publicado en 2020 en *Memory studies*, 13 (5), 777-791 (editorial SAGE).

riales con los discursos y prácticas transnacionales de los derechos humanos? ¿Hasta qué punto las nuevas formas de organización política y sociabilidad, y el impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, están transformando los modos de relación con el pasado? A la postre, ¿qué es el «pasado», cómo se despliega y actualiza en el presente, y cómo se moviliza para anticipar futuros?

Para responder a estos interrogantes, en los últimos años ha tenido lugar una eclosión de los estudios de memoria en el ámbito académico, a medida que los procesos memoriales se han ido complejizando y diversificando en las sociedades contemporáneas y ha aumentado la necesidad de análisis para entender mejor las razones por las que el supuesto *déficit de pasado* vinculado al vértigo de los procesos globalizadores se puede estar transformando en *superávit* o *saturación memorial*. Se trata de la emergencia de un espacio de investigación genuinamente interdisciplinar en el que, desde distintas metodologías y marcos teóricos, se estudian las relaciones que los diferentes grupos humanos establecen con el pasado, cuyas modalidades incluyen desde el recuerdo individual y familiar hasta las políticas de memoria que cultivan las ideologías nacionalistas o que conforman espacios transnacionales, como la Unión Europea, pasando por todas las instancias intermedias. Entre las disciplinas que contribuyen significativamente a este campo podemos destacar la filosofía, la sociología, la ciencia política, la psicología, los estudios literarios, los estudios religiosos, la neurobiología, la antropología social o la geografía cultural. Un magnífico ejemplo del amplio espectro de temas que se están trabajando en este campo interdisciplinar se encuentra en el programa del III Congreso Internacional de la Memory Studies Association, organizado por el Departamento de Antropología de la UNED, el Departamento de Filología de la UCM y el equipo de investigación «Las políticas de la memoria en la España contemporánea» del Departamento de Antropología del ILLA-CCHS-CSIC, celebrado en Madrid entre el 25 y el 28 de junio de 2019[2].

2 Puede consultarse el programa del congreso en: <https://www.memorystudiesassociation.org/wp-content/uploads/2019/06/MSA2019_FinalProgram_web.pdf>

Las tendencias más contemporáneas en este campo de investigación tienden a concebir cada vez más la memoria social como un proceso fluido, diversificado y flexible que como un objeto estático, aunque no todos los procesos memoriales son igualmente dinámicos. En esta lógica, la memoria emigra, viaja, muta, y se intercambia en el contexto de los procesos globales, adoptando configuraciones transnacionales y circulando a través de las nuevas tecnologías digitales. Así, los especialistas sostienen que la memoria tiene cada vez más cualidades transculturales, transgeneracionales y transmedia, y eso hace especialmente recomendables los estudios interdisciplinares. Para poder aprehender esta creciente complejidad, interconexión y fluidez de los procesos memoriales, muchos autores contemporáneos han ido progresivamente creando un nuevo vocabulario analítico (Bond *et alii*, 2017: 1-26).

Por colocar cronológicamente algunos ejemplos de este *giro transcultural* —o *conectivo*, según los autores interesados en la intersección de la memoria con las nuevas tecnologías— de los estudios de memoria, disponemos de un amplio repertorio de conceptos como los de *marcos sociales de la memoria* (Halbwachs, 2012), *lugares de memoria* (Nora, 1989; Ferrándiz, 2011), *memoria comunicativa* o *cultural* (Assman, 2008), *memoria cosmopolita* (Levy y Sznaider, 2005), *memoria multidireccional* (Rothberg, 2009), *memoria viajera* (Erll, 2011), *posmemoria* (Hirsch, 2019), *mediación y remediación memorial* (Erll y Rigney, 2009), *memoria palimpséstica* (Huyssen, 2003), *memoria digital* (Hoskins), *memoria agonística* (Cento y Hansen, 2016), *memoria anticipatoria* y *ecomemoria* (Craps, 2017, 2020), *memoria sin fronteras* (Bond *et alii*, 2017), etc. Para algunos autores punteros en este campo hay algunos elementos comunes que mantienen alineados conceptos aparentemente tan dispares y que provienen de diferentes disciplinas: la relación de la memoria con la construcción del futuro; los discursos conmemorativos están cada vez más vinculados con los regímenes globales de los derechos humanos; el marco comparativo es clave para entender las intersecciones entre los procesos globales y locales, y el foco de análisis se desplaza de los lugares de memoria estáticos a las dinámicas y tecnologías mediante las cuales se articula la memoria en el mundo contemporáneo[3].

3 Estas reflexiones iniciales proceden de la sección introductoria de Ferrándiz *et alii* (2021).

Así, el campo de estudios de la memoria ha crecido exponencialmente como un espacio de análisis y debate interdisciplinar de mucha riqueza y versatilidad, en el que la mirada puede enfocarse, entre otros temas, en sus fundamentos teóricos y filosóficos, sus modos de representación, su relación con las identidades colectivas en sus distintas escalas, sus formas de movilización política, sus modelos institucionales, sus protocolos y rituales, sus expresiones literarias y artísticas, sus tensiones y vasos comunicantes con la historia pública, la historiografía y otros registros memoriales alternativos, sus políticas de olvido, su modulación en situaciones de diáspora y exilio, sus dimensiones espaciales y territoriales, su conexión con el trauma, pero también con la utopía y la esperanza, su intersección con políticas e identidades de género, sus formas de materialidad, su derivación patrimonial, su circulación global y transnacional, sus nuevas expresiones digitales, las nuevas tecnologías e industrias del recuerdo, las memorias de la perpetración, o las epistemologías alternativas de la memoria y el tiempo que desbordan las concepciones occidentales del pasado dominantes, por poner algunos ejemplos (Ferrándiz *et alii*, 2021).

En este contexto, el planteamiento de base de este artículo es cómo la antropología social puede intervenir en una conversación en la que aún permanece en la periferia a pesar de que, como trataré de demostrar a través de algunos ejemplos, se trata en buena parte de una disciplina que ha prestado históricamente y sigue prestando una atención muy minuciosa a las relaciones de los grupos sociales con el pasado y el tiempo, así como a los procesos de memoria aunque, quizá, en mucha ocasiones, no en las claves o anclajes teóricos que actualmente maneja el campo de los *memory studies*.

Es relevante relatar brevemente el origen de este texto para interpretar adecuadamente las presencias que invoca, así como las (múltiples) ausencias que, por la gran amplitud del tema, habrán de subsanarse en el futuro. La finalidad de este texto es simplemente abrir una conversación. En 2017, como consecuencia de mi investigación sobre el proceso de exhumaciones de fosas comunes de la Guerra Civil en la España contemporánea (Ferrándiz, 2014), fui invitado a una mesa redonda plena-

ria de carácter interdisciplinar en el II Congreso de la Memory Studies Association en Copenhague. En mi intervención señalé el peligro de que, aunque el campo fuera relativamente nuevo, se construyera rápidamente una ortodoxia epistemológica con un número relativamente cerrado de referencias obligadas que pudiera coartar su libertad para expandirse y reinventarse continuamente a través de diferentes disciplinas. Para ello era fundamental que la nueva disciplina se abriera a incorporar en su matriz más básica concepciones no occidentales del «tiempo» y del «pasado», una apertura epistemológica para la que la antropología social podía aportar herramientas analíticas y metodológicas, así como décadas de debate sobre la alteridad y sus políticas de representación[4].

En Copenhague, Marije Hristova (ahora en la Universidad Radboud, en Holanda) y yo asumimos desde nuestro equipo de investigación del CSIC sobre políticas de la memoria la organización del III Congreso de la Memory Studies Association, que se celebró en Madrid en julio de 2019, ya mencionado. Una de las mesas redondas plenarias que programamos, «Connecting Memory Traditions Around the World», incidía de nuevo en esta conversación sobre los límites de los estudios de memoria y su capacidad para acoger diferentes epistemologías del pasado que fueran más allá de las concepciones del tiempo y el pasado hegemónicas en Occidente. Moderada por la investigadora alemana Astrid Erll, participaron en ella Susannah Radstone (University of South Australia), Iyekiyapiwin Darlene St. Clair (St. Cloud State University), JieHyun Lim (Sogang University), Jocelyn Martin (Ateneo de Manila University) y Ciraj Rassool (University of Western Cape)[5]. Una vez finalizado el congreso, desde el equipo organizador propusimos a la revista *Memory Studies* un número especial titulado *Memory Worlds: Reframing Time and the Past*, que tenía un anclaje claro en esta sesión plenaria y salió publicado en 2020 (Vollmeyer *et alii*, 2020).

Marije Hristova y Johanna Vollmeyer son extraordinarias *memory scholars* que provienen de los estudios literarios y la filología. Para aco-

4 Esta mesa redonda está disponible en internet en: <https://www.youtube.com/watch?v=8hAq-8vk83Yo>

5 Esta mesa redonda está disponible en internet en: <https://www.youtube.com/watch?v=bQGB-DkowQDg>

modar nuestras perspectivas, dividimos el texto introductorio a este número monográfico de la revista en dos partes. En la primera, escrita por Hristova y Vollmeyer, se cuestionaba un cierto sentido común que predomina en las concepciones de «tiempo» que se manejan en los estudios de memoria, invocando a algunos autores de la física teórica crítica como Carlo Rovelli (2018) y —con una mirada feminista— Karen Barad (2007; 2017). En la segunda, mi tarea consistió en hacer aflorar potenciales aportaciones de la antropología a los estudios de memoria que eran desconocidas para muchos de los autores que se identifican con ellos. El resto de este texto es una adaptación de esta segunda parte del artículo original (Hristova *et alii*, 2020). Dado que se trataba originalmente de un texto en inglés, la mayoría de la bibliografía que usé y reproduzco en esta versión proviene de la antropología anglosajona.

En este debate sobre las epistemologías del tiempo y el pasado, y las estrategias de análisis de los procesos de memoria, mi argumento es que, si la física moderna nos ayuda a relativizar y repensar críticamente las concepciones del tiempo abstracto, y los estudios literarios han desarrollado herramientas analíticas sofisticadas para descifrar la construcción narrativa del tiempo, la antropología social y cultural puede ofrecer ideas igualmente valiosas sobre la enorme riqueza de la miríada de comprensiones del tiempo en diferentes contextos y universos culturales, contribuyendo a una desnaturalización de la historicidad occidental y a una ampliación temática y conceptual del campo. Si, en términos generales, muchas veces inconscientemente, los estudios de la memoria han construido una especie de zona de confort analítica arraigada en epistemologías occidentales del tiempo y el pasado, se puede argumentar que para crecer en riqueza y profundidad es necesario incorporar en su tejido conceptual de una manera más profunda y sistemática «otras» visiones del tiempo, el pasado y la historicidad que habitan «en los márgenes» (Tsing, 1993). No solo es importante reconocer que los conceptos del tiempo y el pasado tienen diferentes contornos y contenidos en diferentes ámbitos culturales, sino que es igualmente crucial explorar sus diferentes ontologías, marcos y lenguajes existentes; sus formas, dispositivos y circuitos de transmisión; su (des)conexión con los dispositivos y prácticas de me-

moria hegemónica y los procesos de reapropiación local; el manejo diferencial de patrimonios culturales que, a su vez, están en constante evolución; o los diferentes tipos de especialistas en memoria, desde chamanes hasta druidas o sociedades secretas, que en gran parte han permanecido fuera del radar de los estudios de memoria convencionales.

Paradójicamente, incluso cuando hoy en día pocos antropólogos se identificarían a sí mismos como académicos de los estudios de la memoria, durante décadas la disciplina ha prestado atención a los diferentes modos de aprehender el tiempo y las conexiones con el pasado. Una paradoja dentro de una paradoja, la antropología consideró durante parte de su historia que los «otros» culturales vivían en entornos sociales atemporales, un dispositivo retórico profundamente arraigado conocido en la disciplina como el *presente etnográfico* (Fabián, 1983: 80-87). La falacia de esta comprensión clásica de los *otros* culturales como si vivieran fuera de sincronía con el momento del *progreso*, como si habitaran limbos atemporales, comenzó a ser desmantelada desde la década de los sesenta por la investigación enfocada en el estudio de la economía política. Este fue el caso del influyente libro de Eric Wolf *Europa y la gente sin historia* (1987), en el que la experiencia de los grupos tribales y campesinos fue debidamente incorporada dentro de la historia más amplia del capitalismo (Marcus y Fisher, 2004).

Reconocer que los otros culturales eran una parte crucial de la historia global, principalmente como víctimas del colonialismo, del progreso y de la expansión del capitalismo depredador, abrió paso a un creciente interés en sus sentidos alternativos de habitar el tiempo y el pasado, en paralelo a la expansión de la influencia de la escuela interpretativa centrada en descifrar el *punto de vista nativo* (Geertz, 1994 [1983]). En su importante revisión sobre la historicidad como percepción cultural del pasado en antropología, Charles Stewart ofrece una descripción general de algunos de los estudios clave sobre las mediaciones culturales de las concepciones y representaciones del pasado. Stewart dibuja una panorámica general que contribuye a superar el supuesto implícito de considerar la «cronología», la «temporalidad lineal» y el «pasado» como universales humanos (2016: 81). En la búsqueda de una genealogía de la articulación entre los

intereses antropológicos y los estudios de memoria que hace Stewart, el autor llama la atención sobre los diferentes y sofisticados regímenes de historicidad (Hartog, 2015) contenidos en muchos de los procesos culturales que la antropología ha estudiado durante mucho tiempo, como pueden ser los rituales, el chamanismo, la posesión espiritual, los sueños, las danzas, los fantasmas, los cuentos de tesoros, las oraciones, etc. La revisión de Stewart de las historicidades y sus cronotopos específicos en un sentido antropológico es muy dinámica, y requiere que, más allá de potenciales visiones románticas o de la aplicación de escalas de «autenticidad», prestemos especial atención a las continuas fricciones, hibridaciones y cruces entre ontologías nativas y hegemónicas del pasado. Esto le lleva a la conclusión de que personas de todo el mundo, incluidos por supuesto los occidentales, «pueden navegar por varias historicidades diferentes en el transcurso de un día, o combinarlas en compuestos novedosos» (*ibid.*: 83-88). Aunque en este caso el foco está en las epistemologías alternas, marginadas o incluso menguantes del pasado, el escenario que dibuja el autor encaja sin excesivas tensiones en conceptos tan conocidos en los estudios de memoria como la *multidireccionalidad* de Rothberg (2009), las *memorias viajeras* de Erll (2011) o los *palimpsestos* de Huyssen (2003).

Analicemos brevemente algunos ejemplos de las formas en que los estudios antropológicos pueden fusionarse y enriquecerse tanto teórica como empíricamente con los estudios de memoria contemporáneos. En algunos aspectos, como el interés por explorar críticamente las tensiones y las conexiones entre los modos hegemónicos y subalternos de estar en el tiempo y las ecologías de la memoria, las conexiones parecen inmediatas.

Dentro del entorno intelectual funcionalista el trabajo clásico de Victor Turner sobre el simbolismo ndembu de Zambia es una ilustración sobresaliente de cómo los rituales tribales pueden interpretarse como sofisticados dispositivos multisensoriales con una alta carga de significación, que en su interpretación exponen contradicciones y fomentan la integración social. En sus términos, los temas simbólicos clave que se muestran en estos *dramas sociales* funcionan a través de operaciones de creación de significado tales como la *multivocalidad*, la *condensación*, la *unificación* y la

polarización, y funcionan parcialmente reorganizando temporalidades y refrescando y reparando conexiones con tiempos pasados y ancestros (1980). En este sentido, podemos argumentar que tales rituales, estudiados obsesivamente por antropólogos de todo el mundo, involucran necesariamente un trabajo significativo sobre la memoria social y sus repertorios expresivos, aunque en estas primeras formulaciones funcionalistas el contexto colonial permaneció invisible y, en general, se mantuvo fuera del análisis.

En este mismo ámbito analítico, libros como *Ofrendas para los dioses*, un estudio simbolista de la vida ritual de los mayas tzotziles en Zinacantán (Chiapas, México), mostraron claramente cómo las secuencias rituales altamente pautadas de alimentar a los dioses ancestrales no solo conectaban a los seres vivos con los fallecidos mediante la comensalidad, sino que replicaban estructuralmente concepciones cíclicas del tiempo y del pasado vigentes en las sociedades mayas contemporáneas (Vogt, 1979; Hernández Castillo, 2022). Los estudios sobre rituales que involucran posesión espiritual y estados alterados de conciencia, un gran subtema en antropología, son otro claro ejemplo de la forma en que los rituales profundamente encarnados también pueden operar como *cápsulas de tiempo sensuales* donde fragmentos del pasado se reencarnan en médiums y permiten el compromiso directo con selectos antepasados, memorias y procesos sociales e históricos más amplios, como la colonización o marginación y la violencia cotidiana (Stoller, 1995). En mi trabajo sobre el culto espiritista de María Lionza en Venezuela desarrollé una visión de la posesión como una especie de *caleidoscopio corpóreo* —o un *videoclip corpóreo* si las capas temporales que se desplegaban se filtraban en el ritual desde los medios de comunicación y la cultura globalizada—, que colapsaba y remodelaba temporalidades dispares en un espacio ritualizado (Ferrándiz, 2004a; 2004b; 2009). En todos los ejemplos anteriores, el análisis cultural del ritual, y particularmente de la posesión espiritista, demuestra la centralidad del cuerpo como un dispositivo de memoria sensual infinitamente plástico y sofisticado donde, como Stoller describe con respecto al espiritismo hauka entre los songhay en Níger, «las fuerzas, los olores, las texturas, las imágenes,

los sonidos y los sabores [...] desencadenan recuerdos sociales» (Stoller, 1995: 7; véase también Connerton, 1989: 72-104).

En los años ochenta, una serie de conocidas etnografías norteamericanas comenzaron a tratar más específicamente el estudio de las historicidades nativas y se trasladaron más allá de las nociones [ficciones] de lo primitivo atemporal, ajeno a los procesos globalizadores, viviendo fuera de un pretendido reloj universal. Marcus y Fischer (1986: 84-106) destacaron el trabajo innovador de autores como Rosaldo (1980), Todorov (2007 [1982]), Price (1983) y Sahlins (1985), al explorar sentidos supuestamente asincrónicos del tiempo y el pasado. El trabajo de Renato Rosaldo *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History* (1980) es un buen ejemplo de la genealogía establecida por Marcus y Fischer. Su conocido libro sobre los cazadores de cabezas en Filipinas se considera una de las primeras etnografías en abordar este problema de manera directa en la antropología norteamericana.

Aunque Rosaldo estaba inicialmente interesado en el estudio sincrónico del parentesco y la estructura social, durante su trabajo de campo se dio cuenta de que los ilongot tenían un sofisticado sentido de la memoria y nociones igualmente elaboradas del pasado. En palabras de Rosaldo, «el alcance de mi proyecto definitivamente se trasladó más allá de la estructura social para abarcar las formas distintivas en las que la conducta ilongot se modela culturalmente, se fundamenta institucionalmente y se produce históricamente» (*ibid*.: 19). Además, incluso cuando las memorias ilongot tenían escisiones, ritmos y materialidades en gran parte ajenas a las epistemologías y prácticas de la memoria occidental, no se limitaban a recordar un supuesto pasado tribal aislado del mundo, sino que incorporaban acontecimientos históricos vinculados a la colonización. Obras como la de Rosaldo sobre la caza de cabezas en Filipinas reafirmaron la idea de que todos los grupos sociales viven en la historia (la atemporalidad indígena no es más que una ficción etnográfica y colonial) y que construyen y recrean las conexiones con el pasado en sus propios términos. Sin embargo, aunque pionero, el intento de Rosaldo de traer los patrones conmemorativos ilongot al enfoque [occidental] sigue estando un paso por debajo de la equidad epistemológica.

En esa misma época es especialmente interesante el trabajo de Richard Price, reflejado en obras tan influyentes como *First Time: The historical Vision of an African American People* (1983) y *Alabi's World* (1990). En estos libros, Price desvela las formas específicas en que el pueblo saamaka de Surinam ha construido y transmitido la memoria cultural y política de la huida de las plantaciones esclavistas de sus antepasados cimarrones de los siglos XVII y XVIII: un conocimiento oral, transmitido de generación en generación por ciertos miembros de las comunidades, compuesto por canciones, proverbios, relatos genealógicos, oraciones, etc., que denominan *fesiten* (*First-Time*). Este antropólogo explora la ontología, los marcos y los recursos expresivos específicos de este conocimiento sobre el pasado histórico, así como las (des)conexiones con los dispositivos de memoria colonial hegemónica, su evolución en el tiempo, las formas de transmisión y los especialistas en memoria (o «historiadores») que lo preservaron y lo hicieron circular. Esta persistencia a largo plazo del pasado en el presente se expresa en un tiempo lineal de naturaleza muy fragmentada, cuyo contenido varía entre los diferentes clanes de los saamaka. El conocimiento *First-Time* no es una mera reflexión sobre el pasado, sino que actúa sobre el presente, ya sea a través de las reclamación de los clanes sobre determinados territorios, o en forma de espíritus vengativos que tienen la capacidad de incidir en las relaciones causales entre el pasado, el presente, y el futuro. El formato de estos libros es experimental y estimula lecturas abiertas. En *First-Time* el autor transcribe en la parte superior de la página la versión saamaka de sucesos, mientras que en la parte inferior los pone en contexto histórico y en relación con otras fuentes coloniales. En *Alabi's World* encontramos la superposición de cuatro voces, cada una de ellas con un tipo de letra distinto: la de los saamakas, la de los misioneros alemanes, la de los colonos holandeses y la del antropólogo.

History as Sorcery, de Michael Taussig (1984), que más tarde desarrolló en su experimental y muy influyente *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* (2002), dio un giro novedoso a los estudios anteriores sobre formas indígenas de trabajo de la memoria. Escribiendo con Walter Benjamin en el espejo retrovisor, y basando sus reflexiones en el trabajo de campo etnográfico sobre el chamanismo indígena en el suroeste de Colombia,

Taussig rechaza la noción de que las prácticas indígenas sean un testimonio de la tenacidad de la tradición ante el cambio cultural —por ejemplo, en términos de Turner o Vogt— y pone el foco en las formas en las que el trauma y el terror colonial son ingredientes cruciales de las visiones nativas del mundo y, más concretamente, de las prácticas chamánicas contemporáneas y de la magia asociada con ellas. Así, las prácticas rituales, antes consideradas como supervivencias de valor incalculable, se convirtieron, contra todo pronóstico, en expresión de complejas expresiones del trauma colonial, una especie de apropiación del pasado que es "anárquica y rebelde en su rechazo de la cronología y la precisión histórica", que requería nuevos fundamentos epistemológicos para ser correctamente descifrada.

Taussig enfatiza la importancia de la técnica de montaje mediante la cual se ensamblan estas memorias coloniales que habitan de manera inestable en la magia nativa contemporánea, donde "conexiones de otro modo ocultas u olvidadas con el pasado" se revelan a través de yuxtaposiciones que operan en un "espacio de muerte" construido colonialmente (2002: 23-59), una versión dinámica, polifónica y perturbadora de la memoria no tan distante de las *hemorragias temporales* que teoriza Karen Barad (2017). Así, durante el proceso de colonización, los conceptos de muerte indígenas, africanos y occidentales se funden como en un crisol en entidades metafísicas como los *vientos malignos de la historia* o ciertos recuerdos de figuras del salvajismo —conectadas con la demonología cristiana— que soplan constante y peligrosamente atravesando temporalidades. Utilizando el *yagé* alucinógeno, los especialistas rituales intervienen en estos dispositivos temporales donde los recuerdos de los vencedores y los vencidos están entrelazados y en tensión, y, por lo tanto, actúan como mediadores en una "zona privilegiada de transformación y metamorfosis" asociada con las creencias y prácticas chamánicas.

Si académicos como Tuner o Vogt analizaron implícitamente las temporalidades cruzadas contenidas en formas rituales nativas aparentemente aisladas, y Rosaldo representa una generación de investigadores que resaltan el extraordinario valor y sofisticación de las epistemologías, materialidades y recursos expresivos de la memoria nativa, así como su

capacidad para inyectar elementos y puntos culminantes de la experiencia colonial, Taussig mostró cómo ciertas prácticas rituales contemporáneas solo pueden entenderse como un producto torturado de la colonización, que tienen profundamente inscritos en ellas toda la violencia y el terror del pasado.

Aunque sin llegar tan lejos como las provocativas formulaciones de Taussig sobre el chamanismo, la historia y la memoria, muchos otros antropólogos han seguido sendas semejantes, integrando y remodelando herramientas analíticas derivadas de ámbitos académicos como la historia cultural o los estudios subalternos y poscoloniales. El libro de Jean y John Comaroff *Ethnography and the Historical Imagination* (1992) sobre los twsana sudafricanos es un hito en este sentido. Estos autores reconocen que la mera sustitución del análisis de los regímenes dominantes de historicidad y memoria con el estudio de las «historias de los reprimidos» es menos realista y productivo que analizar las tensiones y entrelazamientos entre ellos (1992: 17). Argumentan que para comprender la «historicidad endógena de los mundos locales» es necesario acabar con «los tropos básicos de la historiografía occidental —fundamentalmente biografía y evento— situando el ser y la acción, comparativamente, en sus contextos culturales concretos» (*ibid.*: 27).

Es decir, en términos cronopolíticos, los tropos occidentales implícitos que se usan analíticamente para recuperar, organizar y analizar lo que entendemos como «el pasado» pueden funcionar como espejos distorsionadores que nos ciegan a la comprensión matizada de las texturas y formatos de otras constelaciones de tiempo ajenas a ellos. Así, muchas veces el análisis occidental de la memoria de los «otros» culturales corre el riesgo de imponer implícitamente no solo su propia epistemología del tiempo, sino también sus cronotopos relevantes, para acceder y dar sentido a concepciones alternativas del pasado. Para interpretar adecuadamente estas constelaciones de memoria, el concepto de «cultura» debería reformularse dinámicamente como un campo semántico fluido, contradictorio y cambiante que no está ni anclado ni tampoco flota libremente, sino que más bien está siempre «empoderado de maneras complejas» (*ibid.*: 30).

Siguiendo los pasos de estos autores, el análisis de las memorias nativas de las violencias coloniales y poscoloniales, así como sus imbricaciones, fracturas y desajustes con las tramas conmemorativas y tecnologías globalizadas de la memoria, ha abierto una ruta productiva con el potencial de promover interesantes entrelazamientos con estudios más convencionales sobre memoria y trauma (Fassin y Rechtman, 2009; Bond y Craps, 2015). Estos estudios antropológicos están en auge y dibujan un amplio arco analítico y espacio de muerte construido colonialmente que va desde aquellos que se centran en analizar los «tropos, repertorios expresivos, narrativas, rituales, disciplina, poder y contexto social» de la violencias y el terror del pasado, según la interpretación local, hasta aquellos que ponen el foco en las condiciones y efectos de la *burocratización o medicalización de la memoria* en entornos institucionales, donde la memoria se individualiza, se biologiza y se convierte finalmente en «la provincia de un reducido grupo de expertos» (Lambeck y Antze, 1996: xiii).

Respecto a la primera tendencia apuntada, libros como el sofisticado estudio de Kwon sobre los fantasmas vietnamitas, representantes de un tiempo descoyuntado que deambula sin rumbo en la estela de las masacres de civiles durante la guerra de 1955-1975, ofrecen un relato matizado de los repertorios expresivos locales sobre cómo lidiar con los recuerdos traumáticos de la guerra y la búsqueda de la justicia social, que en este caso toman forma de apariciones (2008). Estas entidades espectrales sin lugar, específicamente vietnamitas (*co bac*), percibidas localmente como presencias extrañas que se ubican en el polo opuesto de los antepasados (*ong ba*), florecieron en conexión con la proliferación de tumbas y cuerpos de personas ajenas a las redes locales de parentesco enterrados en muchas comunidades, que trastocan el tradicional orden conmemorativo local y habitan en un ambiguo ámbito intermedio, similar al *espacio de muerte* de Taussig (2002). Paradójicamente, al imponerse en este proceso de trauma una epistemología del pasado alternativa a la experimentada por los vivos, se acaba difuminando el trasfondo de guerra del que son fruto estas apariciones (Kwon, 2008: 1-9 y 21-27). Los estudios comparados de fantasmas y apariciones de diversa índole nos permiten acceder a un poderoso lenguaje sobrenatural que se activa con frecuencia para

negociar de manera significativa pasados disruptivos, y proporcionan otra vía fructífera para ampliar el rango intercultural y la diversidad de la forma en que entendemos la memoria social, sus tropos, territorios, actores e instituciones (Gordon, 1997; Winter, 1995).

Con respecto al segundo enfoque, hay un corpus emergente de estudios antropológicos que se centran cada vez más en analizar las disonancias y fricciones entre los operativos vinculados a los derechos humanos, a la acción humanitaria o a la justicia transicional, que se implementan según pautas institucionales o expertas homogéneas y pueden producir efectos no deseados en las poblaciones locales, y las formas e instituciones locales de gestión de la memoria y el trauma que responden al sufrimiento social causado en términos más significativos para las personas afectadas (Wagner, 2008; Rojas-Pérez, 2017). En este contexto, mi trabajo etnográfico sobre las exhumaciones de fosas comunes contemporáneas de la Guerra Civil española (1936-1939) analiza, entre otros aspectos, cómo el impacto de la ciencia forense como trama de memoria dominante en tales desenterramientos en contextos de derechos humanos evoca en un lenguaje muy técnico los actos de represión que originaron las fosas a través de las lógicas y estéticas de la escena de crimen (2014: 237-256). Este predominio de tramas de memoria técnicas puede orillar o dejar en un segundo plano, en ocasiones, otras tramas y dispositivos de memoria alternativos de construir la relación con el pasado traumático. He denominado *militarismo fantasma* a este efecto espejo derivado del perfil forense que adquieren las fosas comunes como escenarios privilegiados de emergencia de la memoria histórica (2019; véase también 2022).

En el libro de la antropóloga médica Kimberly Theidon sobre las políticas de reconciliación en Perú, basado en una investigación etnográfica de largo plazo sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú y las víctimas quechuas del conflicto entre el Estado y Sendero Luminoso, cuestiona críticamente la forma en que algunas patologías biomédicas establecidas científicamente, como el síndrome de estrés postraumático, que a menudo se activan en las intervenciones humanitarias con la llegada de burocracias pacificadoras y grupos de expertos internacionales, entran en conflicto y amenazan con colonizar temporalidades y patrones

de memoria indígenas de la región hasta el punto de ser desplazados o eliminados como creencias exóticas desarticuladas, o «fuera del tiempo», desconectadas de los paradigmas transnacionales dominantes de verdad, justicia y reparación (Theidon, 2012).

Para Theidon, la «alquimia de recordar y olvidar» específica del quechua es muy corpórea, y es más probable que exprese el pasado traumático y las nociones locales de justicia restaurativa en términos de «corazones doloridos» o «úlceras lacerantes» que en síntomas biomédicos que les son culturalmente ajenos. La autora destaca cómo, en el contexto de la posguerra, los quechuas han desarrollado una teoría del tiempo y el pasado que integra aflicciones como el *susto* (pérdida del alma por miedo), o los *llakis* (recuerdos dolorosos que llenan el cuerpo y atormentan el alma) —que deben ser contrarrestados con elementos rituales como *agua del olvido*— o la *mancharisqa ñuñu* (*teta asustada* en español, concepto relacionado con la transferencia intergeneracional de trauma), más adecuados que los síntomas biomédicos para proporcionar anclajes culturalmente significativos con los que negociar recuerdos traumáticos en lenguajes locales de sufrimiento social y reordenamiento del pasado y la memoria. En este contexto, los curanderos o sanadores locales se convierten en los especialistas y gestores de la memoria más influyentes y eficaces. Simultáneamente, algunos elementos derivados de paradigmas médicos cosmopolitas, como *estar traumado*, también se despliegan localmente de manera resignificada, dando paso a modismos altamente hibridados y complejos para acceder, encarnar e interpretar el pasado traumático y sus secuelas (Theidon, 2012: 12 y 25-53).

Ejemplos como el de la antropóloga mexicana Rosalva Aída Hernández Castillo plantean la necesidad de descolonizar de una manera reflexiva y crítica nuestras propias concepciones del tiempo y del pasado al tiempo que las contrastamos con las de otros entornos culturales en los que se manejan claves temporales diferentes o híbridas. En un texto reciente (2022), la autora se ve obligada a revisar sus propias nociones lineales del tiempo y la historia como fruto de una conversación con el erudito tseltal-maya Xuno López Intzin. Pero el ejercicio descolonizador es doble en este texto. El propio López Intzin, un intelectual indígena

formado en un seminario católico en Jalisco y con estudios en sociología y antropología en la universidad, explica cómo tuvo que replantearse su relación con la temporalidad cuando comenzó un proceso de redescubrimiento de la espiritualidad maya. Para López Inztin, como desarrolla en su conversación con Hernández Castillo, el corazón (*o'tan*) es un concepto fundamental en la espiritualidad maya, y su influencia posibilita que sus claves ontológicas y epistemológicas se anclen más allá del pensamiento racional. Como consecuencia directa, el corazón es también el concepto central en las epistemologías mayas del pasado, evocando sus dimensiones emocional y corporal. Los pueblos mayas entienden la memoria (o la historia) como una forma de devenir, como en el «devenir de la historia» y el «devenir de la vida» como pueblo. En la epistemología cíclica maya del tiempo hay una profunda sensación de que el tiempo volverá. El pasado se encarna, se mantiene como experiencia de vida, en el corazón de las personas que reproducen el pasado.

El diálogo entre estos dos estudiosos nos aporta una reflexión lúcida sobre los efectos del colonialismo sobre los modelos subalternos de concebir y organizar el pasado mediante la imposición de estructuras jerárquicas y de tiempo lineal. También sobre las posibles fórmulas para descodificar y hacer explícito este legado, y su entrelazamiento con epistemologías alternativas. En conjunto, los ejemplos que planteo en este texto —que solo reflejan una pequeña fracción de la riqueza de aportaciones disponible— muestran cómo la antropología puede enriquecer el campo de los estudios de la memoria, ya sea llamando la atención y explorando la amplia gama de diferentes configuraciones del tiempo y el pasado disponibles o analizando los múltiples entrelazamientos —por supuesto desiguales— que se generan entre memorias dominantes y subalternas. Para hacerlo, es imprescindible desaprender crítica y reflexivamente las preconcepciones de lo que son o significan «el tiempo» y «el pasado», descifrar cuáles son las principales claves epistemológicas y dispositivos de circulación y transmisión en cada contexto, y detectar quiénes son sus expertos reconocidos en cada caso.

Para acabar, de vuelta a casa, no puedo dejar de referirme brevemente a una interesante intersección que se está dando en las dos últimas dé-

cadas entre la antropología social y los estudios de memoria en nuestro país. El escenario de investigación de esta convergencia responde al estudio etnográfico de la emergencia en España a partir del año 2000 de un complejo y cada vez más diversificado proceso de «recuperación de la memoria histórica», muy enfocado en las exhumaciones de fosas de civiles republicanos ejecutados durante la guerra de 1936-1939, y con un importante impacto social y mediático. Ya me he referido antes a alguno de mis trabajos sobre esta temática, que forma parte de un debate mucho más amplio en la disciplina sobre la gestión contemporánea de las fosas comunes derivadas de distintos tipos de violencia (política, delincuencial, estructural, vinculada a procesos migratorios) que incluye estudios sobre Bosnia (Wagner, 2008), Perú (Theidon, 2012; Rojas-Pérez, 2017; Robin Acevedo, 2021), Vietnam (Kwon, 2008; Wagner, 2019), Rusia (Anstett, 2014), México (de León, 2015; Hernández Castillo, 2019), Chipre (Sant Cassia, 2005) o Argentina (Robben, 2008).

Lo mismo que en el resto del artículo, no se trata de hacer una revisión exhaustiva de la bibliografía, sino de subrayar algunos textos indicativos de las diferentes aportaciones al análisis de este tema concreto que se han hecho desde la antropología social y cultural o la etnografía, en un sentido amplio. Una contribución temprana relacionada con las consecuencias a largo plazo de la Guerra Civil, previa a la eclosión del rescate de fosas comunes y enfocada en las voces y memorias del exilio, es la investigación de Pazos *et alii* sobre los *niños de Rusia* (2001). El simposio que organizaron José María Valcuende del Río y Susana Narotzky en el congreso de la FAAEE en Sevilla (2005), «Las políticas de la memoria en los sistemas democrático: poder, cultura y mercado», fue un precedente clave en el despegue de la discusión antropológica sobre el impacto de las exhumaciones y del movimiento asociativo asociado a ellas en las políticas de la memoria en nuestro país en perspectiva comparada.

A medida que el proceso se extendió, amplificó, y diversificó con el paso de los años, el caso de la Guerra Civil española cobró una visibilidad creciente y, en este marco, investigadores nacionales e internacionales han ido tejiendo un debate con muchas aristas y matices que transita por un amplio espectro de antropologías: jurídica, visual, del cuerpo, de la

memoria, de la muerte, de los derechos humanos, de la violencia, de los rituales y de los movimientos sociales, entre otras, con un anclaje especial —por la dimensión arqueológica y forense de las exhumaciones— en los estudios de ciencia y tecnología.

Algunos autores se han enfocado en la naturaleza de estos procesos en regiones concretas del país (Fernández de Mata, 2016; Aragüete-Toribio, 2017; Martín-Chiappe, 2020), o incluso en el estudio intensivo de exhumaciones concretas (López y Ferrándiz, 2010; Pérez Guirao, 2018; García Hernandorena y Gadea, 2020). Cabe destacar, entre ellos, el equipo de la UNED Mapas de memoria, coordinado por Julián López y María García, enfocado en la recuperación de la memoria y en el análisis de los procesos memoriales en la provincia de Ciudad Real (López *et alii*, 2019; Moreno, 2018; Villalta, 2022)[6]. Otros han utilizado metodologías multisituadas para aprehender el proceso en marcos de análisis más amplios (Leizaola, 2007; Ferrándiz, 2014; Colaert, 2015; Baer y Sznaider, 2015; Rubin, 2018; Ferrándiz y Hristova, 2021).

Desde el punto de vista temático, algunas investigaciones se han enfocado en las características del movimiento memorialista que ha emergido en torno a las exhumaciones (Del Río, 2005; Bevernage y Colaert, 2014); las relaciones de género en el proceso memorial (Martín Chiappe, 2019; Olaso, 2020); el impacto de los procedimientos técnicos sobre los nuevos relatos de memoria, con especial interés en el llamado *giro forense* (Renshaw, 2011; Rubin, 2020; Ferrándiz 2021; Iturriaga, 2022; Aragüete-Toribio, 2022); su impacto jurídico (Ferrándiz, 2010; Montoto, 2022); la vinculación de la búsqueda de fosas con procesos e infraestructuras transnacionales (Baer y Sznaider 2015; Rubin, 2018); los procesos de exhumación que tuvieron lugar durante la transición a la democracia y su impacto contemporáneo —la *memoria de la memoria*— (De Kerangat, 2017); las controversias en torno a lugares de memoria (Ortiz, 2013; Capdepon, 2020; Garbero y Palacios, 2022) y patrimonios disonantes (Ferrándiz, 2014, cap. VI; Iniesta, 2017; Roigé, 2022), o la transformación de los archivos que se derivan del proceso memorial (Aragüete-Toribio, 2017; Douglas, 2021).

6 Ver <https://www.mapasdememoria.com/>.

En conjunto, por su abundancia, calidad y diversidad, estas investigaciones con base etnográfica suponen un punto de inflexión en el entrelazamiento creciente —y consciente— de la antropología con los estudios de memoria en nuestro país. Este número especial del *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* es otro importante paso adelante en este proceso.

Bibliografía citada

Anstett, É. (2014). «An Anthropological Approach to Human Remains from the Gulags». En J. M. Dreyfus y É. Anstett (eds.). *Human Remains and Violence: Methodological Approaches* (pp. 181-198). Manchester: Manchester University Press.

Aragüete-Toribio, Z. (2017). *Producing History in Spanish Civil War Exhumations: From the Archive to the Grave*. New York: Palgrave Macmillan.

Aragüete-Toribio, Z. (2022). «Anthropologies of Forensic Expertise in the Aftermath of Mass Violence». *Social Anthropology*, 30 (3), 1-18.

Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory. En A. Erll y A. Nünning (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 109-188). Berlin: De Gruyter.

Baer, A. y Sznaider, N. (2015). «Ghosts of the Holocaust in Franco's Mass Graves: Cosmopolitan Memories and the Politics of 'Never Again'». *Memory Studies*, 8 (3), 328-344.

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham and London: Duke University Press.

Barad, K. (2017). «Troubling time/s and ecologies of nothingness: Returning, re-membering, and facing the incalculable». *New Formations*, 92 (92), 56-86.

Bevernage, B. y Colaert, L. (2014). «History from the Grave? Politics of Time in Spanish Mass Grave Exhumations». *Memory Studies*, 7 (4), 440-456.

Bond, L. y Craps, S. (2015). *Trauma*. London: Routledge.

Bond, L., Craps, S. y Vermeulen, P. (2017). «Introduction: Memory on the Move». En L. Bond, S. Craps y P. Vermeulen (eds.). *Memory Unbound: Tracing the Dynamics of Memory Studies* (pp. 1-26). Oxford: Berghahn Books.

Capdepon, U. (2020). «Challenging the Symbolic Representation of the Franco Dictatorship: The Street Name-Controversy in Madrid». *History and Memory*, 32 (1), 100-130.

Cento Bull, A. y Hansen, H. L. (2016). «On Agonistic Memory». *Memory Studies*, 9 (4), 390-404.

Colaert, L. (2015). *History from the Grave: Politics of Exhumations of Mass Graves from the Spanish Civil War* (tesis doctoral). Ghent: University of Ghent.

Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press.

Connerton, P. (1989). *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

Craps, S. (2017). «Climate Change and the Art of Anticipatory Memory». *Parallax*, 23 (4), 479-492.

Craps, S. (2020). «Ecological Grief». *American Imago*, 77 (1), 1-7.

De Kerangat, Z. (2017). «Beyond Local Memories: Exhumations of Francoism's Victims as Counter-Discourse During the Spanish Transition to Democracy». En T. Sindbaek y B. Törnquist (eds.). *The Twentieth Century in European Memory: Transcultural Reception and Mediation* (pp. 104-121). Leiden: Brill.

De León, J. (2015). *The Land of the Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. Berkeley: University of California Press.

Del Río, A. (2005). «Los alcances del movimiento social de recuperación de la memoria histórica: apuntes de la experiencia andaluza». En J. M. Valcuende y S. Narotzky (eds.). *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado* (pp. 133-154). Sevilla: FAAEE.

Devillard, M. J.; Pazos, A.; Castillo, S. y Medina, N. (2021). *Los niños españoles en la URSS (1937-1977): narración y memoria*. Barcelona: Ariel.

Douglas, L. (2021). «Ver como una experta: ciencias forenses subjuntivas y modos compartidos de ver en el archivo forense español». *Huarte de San Juan*, 28, 143-164.

Erll, A. (2011). «Travelling memory». *Parallax*, 17 (4), 4-18.

Erll, A. y Rigney, A. (eds.) (2009). *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*. Berlin: De Gruyter.

Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Fassin, D. y Rechtman, R. (2009). *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press.

Fernández de Mata, I. (2016). *Lloros vueltos puños. El conflicto de los 'desaparecidos' y vencidos en la Guerra Civil española*. Granada: Comares.

Ferrándiz, F. (2004a). *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Deusto.

Ferrándiz, F. (2004b). «The Body as Wound: Possession, Malandros and Everyday Violence in Venezuela». *Critique of Anthropology*, 24 (2), 107-133.

Ferrándiz, F. (2009). Open veins: Spirits of violence and grief in Venezuela. *Ethnography*, 10 (1), 39-61.

Ferrándiz, F. (2010). «De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las *desapariciones forzadas* en la España contemporánea». *Revista de Antropología Social*, 19, 161-189.

Ferrándiz, F. (2011). «Lugares de memoria». En R. Escudero (ed.). *Diccionario de la memoria. Conceptos contra el olvido* (pp. 27-33). Madrid: Catarata.

Ferrándiz, F. (2014). *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona: Siglo XXI; Anthropos.

Ferrándiz, F. (2019). «Unburials, Generals, and Phantom Militarism: Engaging with the Spanish Civil War Legacy». *Current Anthropology*, 60 (S19), S62-S76.

Ferrándiz, F. (2021). «Mass Graves as Crime Scenes: Forensic Operatives and Scenographies in Contemporary Spain». En B. Jirku y V. Sánchez-Biosca (eds.). *Geographies of Perpetration. Re-Signifying Cultural Narratives of Mass Violence* (pp. 149-169). Berlin: Peter Lang.

Ferrándiz, F. (2022). «Francisco Franco is Back: The Contested Reemergence of a Fascist Moral Exemplar». *Comparative Studies in Society and History*, 64 (1), 208-237.

Ferrándiz, F. y Hristova, M. (2021). «The Production of Memory Modes During Mass Grave Exhumations in Contemporary Europe». En S. Berger y W. Kansteiner (eds.). *Agonistic Memory and the Legacy of 20th Century Wars in Europe* (pp. 39-68). New York: Palgrave Macmillan.

Ferrándiz, F. *et alii* (2021). «Mobilized Memories: Deployments of the Past in the Present and the Future.» En E. Moyano Estrada y E. T. García Azcárate (eds.). *New Foundations for a Sustainable Global Society* (pp. 374-402). Madrid: CSIC.

Garbero, V. y Palacios, D. (2022). «Un monumento doliente: el memorial truncado a las víctimas de la violencia franquista en Madrid (2004-2020)». *Hispania Nova*, 20, 555-598.

García Hernandorena, M. J. y Gadea, I. (2020). *Etnografía d'una exhumació. El cas de la fossa 100 del cementeri de Paterna*. Valencia: Diputació de València.

Geertz, C. (1994). «'Desde el punto de vista nativo': sobre la naturaleza del conocimiento Antropológico». En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (pp. 73-90). Barcelona: Paidós.

Gordon, A. F. (1997). *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Halbwachs, M. (2012) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

Hernández Castillo, A. (2019). «La antropología jurídica feminista y sus aportes al trabajo forense con familiares de desaparecidos: alianzas y colaboraciones con 'Las Rastreadores de El Fuerte'». *Revista Abya Yala*, 3 (2), 94-119.

Hernández Castillo, A. (2022). «'Corazonar' la historia y la memoria. Diálogos con el intelectual maya-tseltal, Xuno López Intzin». *Disparidades. Revista de Antropología Social*, 77 (1).

Hirsch, M. (2019). *La generación de la Posmemoria*. Madrid: Carpe Noctem.

Hristova M.; Ferrándiz, F. y Vollmeyer, J. (2020). «Memory Worlds: Reframing Time and the Pas». *Memory Studies*, 13 (5), 777-791.

Huyssen, A. (2003). *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.

Iniesta, M. (2017). «El purgatorio de un dictador: crisis, memoria y narrativas iconoclastas». *Romance Quarterly*, 64 (3), 147-159.

Iturriaga, N. (2022). *Exhuming Violent Histories: Forensics, Memory and Rewriting Spain's Past*. New York: University of Columbia Press.

Kwon, H. (2008). *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lambeck, M. y Antze, P. (1996). «Introduction: Forecasting memory». En P. Antze y M. Lambeck (eds.). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* (pp. xi-xxxviii). London: Routledge.

Leizaola, A. (2007). «La mémoire de la guerre civile espagnole: le poids du silence». *Etnologie Française*, 37 (3), 483-491.

Levy, D. y Sznaider, N. (2005). *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Filadelfia: Temple University Press.

López, J. y Ferrándiz, F. (2010). *Memoria de carne y hueso: Fontanosas 1941-2006*. Ciudad Real: Diputación de Ciudad Real.

López, J.; García Alonso, M.; Moreno, J.; Villalta, A.; Ballesteros, T. y Pizarro, L. (eds.) (2019). *Para hacerte saber mil cosas nuevas. Ciudad Real 1939*. Madrid: UNED.

Marcus, G. y Fisher, M. J. (2004). *La antropología como critica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Martín-Chiappe, M. L. (2019). «Fosas comunes de mujeres: narrativas de la(s) violencia(s) y lugares de dignificación». *Kamchatka*, 13, 271-297.

Martín-Chiappe, M. L. (2020). *Micropolíticas del entierro digno: exhumaciones contemporáneas de víctimas del franquismo y culturas memoriales transnacionales en el Valle del Tiétar* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Montoto, M. (2022). «Cuerpos que hablan: la transmisión testimonial de las víctimas del franquismo dentro de la Querella Argentina». *Disparidades*, 77 (1), e012.

Moreno, J. (2018). *El duelo revelado. La vida social de las fotografías de las víctimas del franquismo*. Madrid: CSIC.

Nora, P. (1989). «Between Memory and History: *Les Lieus de Mémoire*». *Representations*, 26, 7-25.

Olaso, J. (2020). *A pie de fosa: género y memoria de la represión* [documental].

Ortiz, C. (coord.) (2013). *Lugares de represión, paisajes de la memoria: la cárcel de Carabanchel*. Madrid: Catarata.

Pérez Guirao, F. J. (2018). «Memoria, historia y escuela: una aproximación etnográfica tras la exhumación de las 17 Rosas de Guillena». *Enseñanza de las Ciencias Sociales*, 17, 61-71.

Price, R. (1983). *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Price, R. (1990). *Alabi's World*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Renshaw, L. (2011). *Exhuming Loss: Memory, Materiality and Mass Graves of the Spanish Civil War*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Robin Acevedo, V. (2021). *Los silencios de la guerra. Memoria y conflicto armado en Ayacucho-Perú)*. Lima: La Siniestra Ensayos.

Robben, A. C. G. M. (2008). *Pegar donde más duele. Violencia política y trauma social en Argentina*. Barcelona: Anthropos.

Roigé, X. (2022). «Com museïtzar els patrimonis incòmodes? Els relats orals en els espais de memòria». *Arxiu d'Etnologia de Catalunya*, 24.

Rojas-Pérez, I. (2017). *Mourning Remains: State Atrocity, Exhumations, and Governing the Disappeared in Peru's Postwar Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Rosaldo, R. (1980). *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.

Rothberg, M. (2009). *Multidirectional Memory*. Stanford: Stanford University Press.

Rovelli, C. (2018). *The Order of Time*. New York: Riverhead Books/Penguin.

Rubin, J. (2018). «How Francisco Franco Governs from Beyond the Grave: An Infraestructural Approach to Memory Politics in Contemporary Spain». *American Ethnologist*, 45(2), 214-227.

Rubin, J. (2020). «Exhuming Dead Persons: Forensic Science and the Making of Post-Fascist Publics in Spain». *Cultural Anthropology*, 5 (3), 345-373.

Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Sanford, V. (2003). *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. New York: Palgrave Macmillan.

Sant Cassia, P. (2005). *Bodies of Evidence: Burial, Memory and the Recovery of the Missing Persons in Cyprus*. New York: Berghahn.

Stewart, C. (2016). «Historicity and Anthropology». *Annual Review of Anthropology*, 45, 79-94.

Stoller, P. (1995). *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. London: Routledge.

Taussig, M. (1984). «History as Sorcery». *Representations*, 7, 87-109.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Theidon, K. (2012). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Todorov, T. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI.

Tsing, A. (1993). *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.

Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

Valcuende, J. M. y Narotzky, S. (eds.) (2005). *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado.* Sevilla: FAAEE.

Villalta, A. (2022). *Demonios de papel. Diarios desde un archivo de la represión franquista*. Granada: Comares.

Vogt, E. Z. (1979). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Vollmeyer, J.; Ferrándiz, F. y Hristova, M. (2020). «Memory Worlds: Reframing Time and the Past». *Memory Studies* (número especial), 13 (5).

Wagner, S. (2008). *To Know Where He Lies: DNA Technology and the Search for Srebrenica's Missing*. Berkeley: University of California Press.

Wagner, S. (2019). *What Remains: Bringing America's Missing Home from the Vietnam War*. Cambridge: Harvard University Press.

Winter, J. (1995). *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European cultural history.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, E. (1982). *Europa y la gente sin historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

HISTORIA, ETNOGRAFÍA, MEMORIA. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE WALTER BENJAMIN Y JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Eduardo Kingman Garcés
Profesor emérito FLACSO-Ecuador

Resumen. El texto toma como referente la forma en que Walter Benjamin entiende el trabajo de la memoria, su relación con las nociones de experiencia, inconsciente actualización del pasado en el presente, para analizar, en primer lugar, la relación entre memoria e historia, y, en segundo lugar, los alcances y los límites de José María Arguedas como etnógrafo, escritor y poeta, anclado en los Andes. Lo más importante en este caso es la estrecha relación de la obra de Arguedas con la memoria y con formas de experiencia estrechamente vinculadas con la vida de las comunidades, así como con las ruinas, los apus y los no humanos. Del mismo modo, me interesa entender la relación de estos dos pensadores con las ideas de progreso y de catástrofe.

Palabras clave: memoria, historia, Walter Benjamin, José María Arguedas.

History, ethnography, memory. A reflection based on Walter Benjamin and José María Arguedas

Abstract. The text takes as its reference Walter Benjamin's understanding of how memory works and its relationship with the notions of experience, the unconscious updating of the past in the present, to analyse, first, the relationship between memory and history, and then the scope and limits of José María Arguedas as an ethnographer, writer and poet, anchored in the Andes. The most important thing in this case is the close relationship of Arguedas's work with memory and with forms of experience closely linked to the life of the communities, as well as with the ruins, the Apus and non-humans. Likewise, I am interested in understanding the relationship of these two thinkers with the ideas of progress and catastrophe.

Keywords: memory, history, Walter Benjamin, José María Arguedas.

Desde una perspectiva clásica, convencional y disciplinaria, se ha tendido a percibir la memoria como un recurso puramente instrumental o de segundo orden en relación con la historia. Mientras la historia basaba su autoridad en la objetividad del archivo, la memoria fue asumida por la historiografía tradicional como algo evanescente, contradictorio, poco confiable o, en el mejor de los casos, como un complemento, sin considerar su especificidad: esto es, sus formas propias de producir conocimientos, construir significados, tratar las diferencias.

La historia convencional, en retirada, pero no por eso menos importante en términos políticos, dada su relación con el poder y con el poder del saber, basa su legitimidad en el archivo, mientras que la razón de ser de la memoria serían los testimonios e historias de vida, con un peso más subjetivo. Al ser cercano a la subjetividad, el trabajo de la memoria es mirado con sospecha, sin que, del mismo modo, se ponga en cuestión el lugar desde donde se produce la historia. De acuerdo con muchos historiadores, podemos confiar en la veracidad de los documentos y, de manera particular, de los que, como las estadísticas, los fondos notariales, los registros demográficos, permiten construir series, hacer comparaciones, encontrar las causas últimas de los fenómenos, generar modelos interpretativos —esto es, todo lo que acerca la historia a las regularidades de la ciencia—, pero no podemos decir lo mismo de los testimonios por su carga subjetiva y por su relación con las desviaciones, los escamoteos, las distintas posibilidades de lecturas del pasado. Paradójicamente, lo que de ese modo se deja de lado es justamente el interés que tiene en términos históricos esa carga subjetiva que se expresa, de modo particularmente claro, en el trabajo de la memoria. Hannah Arendt reconoció el peso de lo subjetivo en toda investigación del pasado, en oposición a quienes defendían la «neutralidad de la ciencia»:

> Supongamos que el historiador ha de afrontar el exceso de miseria en el seno de una sociedad muy próspera, tal como ocurría con la miseria de la clase obrera británica en las primeras etapas de la revolución industrial. La reacción humana natural a estas condiciones es de una ira y una indignación pues estas condiciones están contra la dignidad del hombre. Si describo estas condiciones sin dejar que mi indignación

> intervenga, lo que hago es elevar ese fenómeno particular fuera de su contexto en la sociedad humana, con lo cual lo ha desposeído de parte de su naturaleza, lo he privado de una de las cualidades inherentes importantes. Pues producir indignación es uno de los rasgos del exceso de miseria en la medida en que esta miseria es producida entre seres humanos (Arendt, 2005: 485).

Para los historiadores más recientes la memoria ayuda a ampliar el archivo y, en ese sentido, hay un reconocimiento tácito de su importancia, pero ¿se reduce a eso su función? ¿Es la memoria el espacio donde el historiador y el etnógrafo descubren lo que les oculta el archivo o es algo más? Me parece que el problema es mucho más complejo, ya que, al tratarla de ese modo, la memoria pierde gran parte de su potencia. Esto es su capacidad de irrumpir sobre el presente, incorporando otras voces, otros significados y sentidos[1]. Por otro lado, no debemos perder de vista que muchas veces es la documentación histórica la que ayuda a renovar la memoria y no lo contrario. Así, los archivos de la KGB en las películas de Sergei Lonitza. Los testigos ya no están, pero sí los archivos. En este caso, así como en el de los archivos del Holocausto, lo realmente interesante no es tanto encontrar más información sobre un momento de oscuridad, como discutir lo que pasó y el sentido de lo que pasó, actualizando el pasado y evitando, en lo posible, que se repita. La memoria tiene que ver con lo que adeudamos, con lo que la sociedad española, la chilena o la colombiana no han saldado con respecto a las víctimas del franquismo, el pinochetismo o la guerra interna. Esto es algo que relacionándose con el pasado tiene que ver con el presente: con la posibilidad o no de ampliar los alcances de la democracia y de curar las heridas.

La historia necesita de la memoria para ir más allá de sus propios límites, pero, del mismo modo, el trabajo de la memoria requiere de la historia. Cuando hablamos de testimonios no nos referimos solo a la tradición oral, sino que incluimos los que nos ofrecen el cine, la literatura, la fotografía, la arqueología, las improntas que la acción humana va dejando en las capas geológicas o en el ecosistema. Están, además, las distintas

1 Concibo la memoria, al igual que la historia, como diversidad, como multiplicación de memorias en juego, y no como memoria única.

estratificaciones del inconsciente y las marcas del olvido. Todo esto ha multiplicado y diversificado el trabajo de la memoria.

Si el trabajo de la memoria no está orientado tanto a recrear el pasado como a desarrollar una genealogía de lo que somos, depende, en mucho, de la amplitud de nuestra mirada. Las imágenes resultado de la rememoración o de la indagación son necesarias, pero por sí solas son insuficientes, dependen del uso que se les dé, de la capacidad de contrastarlas con otros documentos, imágenes y testimonios. La reactivación de la memoria, gracias a un esfuerzo de rememoración (en el sentido de Proust), el método biográfico (Pujadas) y la historia oral (Portelli, Thompson), ha permitido que muchos materiales que fueron ignorados, distorsionados o empleados como un recurso para la glorificación del poder puedan ser recuperados y convertidos en parte de los procedimientos para su crítica. Podemos hacer de la memoria un recurso para hacer tajos en la historia sin perder de vista, por eso, que la propia memoria demanda de la historia. La historia crítica se vale tanto de documentos como de testimonios para construir sus hipótesis. Tal es el caso de nociones como las de *Homo Sacer* y estado de excepción, en Giorgio Agamben, enriquecidas por el testimonio de Bruno Levi sobre los campos de concentración.

Si seguimos los debates en torno al Holocausto en Europa, las dictaduras del Cono Sur o los populismos en América Latina, entenderemos en qué medida los archivos de la memoria pueden ayudarnos a pensar lo inimaginable, a formarnos un concepto más cercano de lo que todo esto ha significado y significa. En una investigación reciente sobre Santiago de Chile, Bogotá y Quito, hemos podido observar que las edificaciones y los objetos —la mayoría de ellos en estado ruinoso, como los de los otros barrios del centro histórico de Quito, los antiguos centros de tortura de Santiago, y el Palacio de Justicia de Bogotá— pueden asumirse como recurso para pensarnos. Lo que nos preocupa saber es en qué medida estamos en condiciones de hacer un uso provechoso de las ruinas. Lo que queda puede ser asumido lo mismo como escombro y como olvido que como supervivencia, esto es, como algo que continúa pesando sobre nuestro presente (Márquez y Kingman, 2022).

La renovación de la historia y los trabajos de la memoria

Le debemos a la escuela de los Annales el acercamiento de la historia a las ciencias sociales, pero no así al trabajo de la memoria. Es importante saber en qué medida, al acercarse a otros saberes, la historia mantiene su especificidad. La especificidad de la historia está dada por su objeto de estudio y su método, pero, además, como muestra Ricoeur, por su opción narrativa. De hecho, la narración histórica nos permite explicar y comprender mejor. A diferencia de la economía o la sociología de orientación positivistas, la historia, tal como se la percibe ahora, introduce una nueva visión de la temporalidad en sus indagaciones, logrando ir, de este modo, más allá de los historiadores clásicos. De acuerdo con Ricoeur (1985), la historia introduce un tercer tiempo, propiamente histórico, que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico (Vergara, 1995: 227). Para los historiadores actuales, pero también para muchos etnógrafos, lo que nos hace contemporáneos no se define únicamente desde el presente, sino desde la larga, mediana y corta duración, y esto hay que asumirlo en términos tanto de continuidades como de rupturas. Pero, además, esa contemporaneidad ha dejado de definirse desde un centro, dando lugar a la diferencia. Lo que se entiende por cultura occidental, por ejemplo, es el resultado tanto de una tradición como de una larga dinámica de transformación de la vida cotidiana y de las estructuras de la sensibilidad —estudiada, entre otros, por Norbert Elías, Guy Debord y Michael Foucault— en términos civilizatorios, espectaculares, disciplinarios y biopolíticos. No se puede entender la fuerza de este juego entre distintas temporalidades. E igual sucede con lo que Bolívar Echeverría llama el *ethos* barroco: su funcionamiento se prolonga (en los Andes y en Mesoamérica) bajo pautas y formas distintas, pero a partir de una misma matriz, desde el siglo XVII hasta ahora. Además de ser una noción histórica, es transhistórica o metahistórica. De hecho, el tránsito, relativamente largo, de un régimen barroco a un régimen de la separación constituye una de las claves para entender las transformaciones culturales en los Andes y en Mesoamérica. Solo que la especificidad de esos cambios únicamente puede entenderse a partir de una indagación de largo alcance en los distintos estratos de la memoria.

El problema de la memoria comienza realmente en los márgenes de la historia, ahí donde se hacen presentes los otros, por su relación con la antropología, la literatura y, más recientemente, el cine, el arte contemporáneo y las nuevas ontologías, pero, sobre todo, como muestra Pujadas, por el rol que han tenido los movimientos ecologistas, étnicos y de género en la conformación de otros tipos de memoria histórica, mucho más inclusivos. Se trata, como vemos, de un problema social y político, además de epistemológico.

> Indudablemente, si consideramos el campo de la historia social, los grandes recelos con los que el positivismo histórico evalúa el campo de la historia oral provienen no solamente de objeciones de carácter metodológico, como es el tema de la mayor o menor precisión y falta de exactitud de los testimonios orales para la reconstrucción histórica, sino esencialmente por el desafío que representa para la autoridad del historiador y para el canon establecido en la investigación histórica, basado en el análisis de fuentes escritas. Además, es indudable que el auge y desarrollo de la historia oral y de otras modalidades que podemos denominar «método biográfico» o, como prefiere Plummer (1989), «método humanístico», proviene de campos no académicos, próximos al activismo social (Pujadas, 2000: 129).

La relación con pasados lejanos ha hecho que los historiadores privilegien los fondos documentales, por sobre los testimoniales. Aun cuando confían en el archivo y en la crítica de fuentes, no han intentado indagar sobre el rol que jugaron otros actores, que ocuparon un lugar secundario en el escenario social o no aparecen en los documentos porque fueron invisibilizados. Paradójicamente, los historiadores se han visto ellos mismos condicionados, en el momento de interpretar el pasado, por razones de clase, raza y género. El archivo no es solamente un repositorio de documentos del pasado. Es el lugar donde el pasado es construido y producido (Assman, 2009: 26) y las bases de esa construcción están dadas históricamente. De hecho, hay que diferenciar los fondos documentales con los que se topa el investigador de lo que sería propiamente su archivo, resultado tanto de la indagación empírica como del ejercicio de comprensión y búsqueda de sentidos. Del mismo modo que el antropólogo

produce descripciones densas en el momento de comprender y explicar un fenómeno, el historiador hace uso de la narración. El conocimiento se produce en medio de esas narrativas y gracias a su intermediación. Al igual que en el caso de la antropología, se trata de formas específicas de comprensión y de explicación distintas a las formas desencarnadas, aparentemente más objetivas, de las ciencias sociales.

Del mismo modo, como hemos hecho referencia a la especificidad de la historia, ¿podemos hablar de una especificidad del trabajo de la memoria? En un texto clásico, tantas veces citado, Nietzsche pone en cuestión las formas en que la historia monumental y la historia anticuaria se relacionan con el pasado. Para este pensador, la historia tiene sentido en la medida en que resulta útil para la vida. Me pregunto si no es justamente la memoria la que nos permite establecer esa conexión entre la historia y la vida. Más recientemente, Alessandro Portelli mostró el poderío de la historia sobre la memoria en ciudades como Roma, así como la necesidad de desafiarlo.

> Roma es una ciudad donde el peso de la historia corre el riesgo de frustrar o esterilizar la memoria, o por lo menos, de volver irrelevante su escucha. En Roma, la Historia es, demasiado a menudo, una esfera extraña y lejana (*Los indiferentes* de Alberto Moravia) o un peso aplastante que te anula (*La historia* de Elsa Morante) (Portelli, 2004: 21).

El trabajo de la memoria se convierte, en este caso, en una forma de cuestionamiento de la historia, sus alcances y sus límites, aun cuando no necesariamente una negación de esta. En el contexto contemporáneo de América Latina, esta utilidad está directamente relacionada con su sentido crítico, dado el uso que han hecho de la memoria los proyectos populistas de derecha e izquierda.

Si la memoria tiene que ver con el tiempo, el tiempo no puede ser visto como una sucesión lineal de momentos, sino como «duración», donde pasado y presente son contemporáneos: se actualizan mutuamente. ¿En este sentido cabe preguntarse si la memoria es del pasado o es una activación del pasado en el presente? Para Bergson (2004), la memoria es un dispositivo que opera en medio de flujos temporales disímiles y, a su vez, coexistentes. Se trata de afecciones del espíritu, de la conciencia

concebida en términos ontológicos antes que psicológicos. El pasado ha sido incorporado al presente, a la duración.

Si para la historia y la memoria institucionales las imágenes permitían representar el pasado, se trataba de imágenes fijas, estáticas, separadas de la vida, sin movimiento…, por lo general imágenes orientadas a la glorificación. Sabemos que buena parte de lo que creemos recordar es ilusión o ha sido sujeto al trabajo de la imaginación y al trabajo del olvido. No solo existen muchos pasados, sino que la forma en que los percibimos está condicionada por cada presente y esto es válido en términos tanto de memoria individual como social o colectiva. El psicoanálisis ha desarrollado un verdadero trabajo arqueológico que nos ha ayudado a entender lo que constituye la memoria, esto es, sobre las distintas capas de la mente y de las emociones que conectan el pasado con el presente. Pero algo semejante ha hecho la arqueología histórica, como en el caso de Benjamin.

Sabemos que buena parte de lo que creemos recordar ha sido atravesado por el olvido. No solo existen muchos pasados, sino que la forma en que percibimos el pasado está condicionada por cada presente. Desde una perspectiva genealógica, antes que histórica, lo que interesa, en realidad, no es tanto reconstruir el pasado como ampliar nuestro espacio de experiencia. Sabemos que hoy más que nunca se hace necesario pensar el presente, ya que el horizonte abierto por la modernidad y el progreso ha perdido en buena medida sentido. ¿Cuál es —ya que es eso lo que nos convoca— el papel que pueden cumplir la historia y el trabajo de la memoria en el momento de pensar (poner en cuestión) el presente?

En la segunda parte de esta presentación haré una lectura abierta de dos autores que hacen un uso creativo, no convencional, de la etnografía, la historia, la memoria. Me refiero a Walter Benjamin y a José María Arguedas. Al hacerlo no pretendo a comparar dos estudiosos provenientes de distintos contextos sociales e intelectuales, sino encontrar puntos de inflexión entre ellos y, a partir de ahí, con nuestras propias demandas de pensamiento.

Walter Benjamin, la historia y el trabajo de la memoria

Aun cuando Benjamin hizo una búsqueda gigantesca de textos, documentos e imágenes relacionados con el París del siglo XIX, los objetivos de su estudio se ubicaron más allá de los de un historiador clásico. Antes que de un registro del pasado por el pasado, llevado por una empatía con ese pasado, se trataba de hacer una historia a contrapelo, capaz de encontrar en la rememoración o recuerdo algunas de las claves (engranajes o pulsiones) que nos ayuden a entender lo que nos hace contemporáneos.

> Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo, tal y como propiamente ha sido. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como lo que imprevistamente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro (Benjamin, tesis 307).

Si bien gran parte de la gigantesca arqueología histórica practicada por Benjamin nos remite a un pasado, «tal como es recordado», esto solo toma interés y sentido en relación con el presente. Hay que asumir su trabajo como un esfuerzo por entender el funcionamiento de la sociedad contemporánea en su complejidad, partiendo de su materialidad, pero sin renunciar por eso a su plasticidad, esto es, sin perder de vista las dimensiones políticas, sensoriales, cotidianas, imaginarias. Es por eso por lo que no podemos separar, en Benjamin, los cientos de citas sobre arquitectura, literatura y fotografía de la teoría social y la interpretación filosófica, así como de la observación etnográfica y el registro de espacios, objetos, situaciones, sueños. Como anota Tiedemann (228):

> Los fragmentos del *Libro de los Pasajes* propiamente dichos pueden compararse con los materiales de construcción de una casa para la que sólo se ha demarcado el plano o se ha excavado la losa para los cimientos.

Estos fragmentos han sido sacados de sus contextos habituales, de sus formas naturalizadas (cómodas) de existencia, y colocados en un nuevo plano. Son una suerte de detonadores, de mundos en miniatura, capaces de revelarnos algo significativo, en la medida en que sepamos y queramos hacerlo. Esto es desmontarlos, sacarlos de los lugares donde han sido ubicados por el poder para montarlos de nuevo, dependiendo, en todo

caso, de lo que logremos, de la intensidad con lo que hagamos, las preguntas que nos planteemos. Se trata, en este sentido, de un libro abierto, un rizoma, de cuyas posibilidades de renovación y enriquecimiento somos parte. Nuestro lugar como historiadores o como etnógrafos depende de nuestra capacidad para unir fragmentos del presente con el pasado renunciando a la tentación de hacer del pensamiento social una «sociología general», y de la filosofía, un ejercicio teorético sin asidero empírico.

«El verdadero interés se centra en los rasgos específicos por los que cada sociedad histórica concreta se *diferencia* de los rasgos generales de toda sociedad» (Benjamin, 2007: 487). Lo que distingue a las imágenes propias del materialismo histórico de las esencias de la fenomenología o de la «sociología general» es su índice histórico.

El pasado, por otra parte, solo se hace presente en determinados momentos, a manera de reverberaciones o iluminaciones necesariamente fugaces, discontinuas, capaces de hacer saltar el tiempo homogéneo y vacío de la historia. Su método tiene muchos puntos en común con la literatura y el arte contemporáneo en la medida en que se orienta a romper las separaciones entre forma y contenido, lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo imaginario. Se trata de imágenes dialécticas, imágenes-conceptos, pero también alegorías, imágenes poéticas. Al leer a Arguedas, paralelamente a Benjamin, surge la sospecha de que el secreto de este tipo de pensamiento radique, además de en su compromiso, en la riqueza y diversidad de sus fuentes, así como en la ruptura de las formas canónicas de indagación, explicación y exposición. En la valoración y, al mismo tiempo, la puesta en cuestión de la tradición y de lo que a partir de la modernidad se ha asumido como proyecto: el desarrollo y el progreso.

Arguedas era un escritor, un poeta, un etnógrafo, cuya labor intelectual se desarrolló en estrecho contacto con la vida de las comunidades de Perú sin renunciar por eso a entender la relación de esas comunidades con un contexto y unas preocupaciones más amplios. Al igual que Benjamin, hizo uso del archivo y de la memoria como recurso literario y de comprensión. En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin estaba interesado en entender las formas concretas de existencia del mundo de las mercancías —«Reconstruir el alma de las mercancías»— como una de las claves para

percibir los cambios en la cotidianidad, las estructuras del pensamiento y de la sensibilidad que acompañaban el desarrollo del capitalismo. Lejos de reconstruir la historia de París, marcando de ese modo una línea evolutiva, relacionada con los orígenes, le interesaba encontrar el punto de partida o de irrupción de lo que somos. O, para ser más precisos, uno de los puntos de despliegue de lo que somos, dado el carácter específico de todo derrotero —y, por ende, de todo conocimiento— histórico. Antes que un texto cerrado, que dé cuenta de la totalidad de los hechos se trataba, de ur-fenómenos, esto es, de fenómenos que, proviniendo del pasado, prefiguraban el presente. Para esto se trataba de colocar sobre el tablero imágenes contrapuestas: las provocadas por la moda, las intervenciones urbanísticas, los pasajes, las exposiciones universales, «desde su origen hasta su ocaso», así como las generadas desde los márgenes, como la figura del trapero, el *flâneur*, el poeta maldito, la prostituta. Walter Benjamin hablaba de imágenes dialécticas. Estos materiales, complejos, diversos, ubicados unos junto a otros, de manera contrapuesta, bajo la forma de montaje, son mundos en miniatura, constelaciones capaces de generar nuevas lecturas, pero también nuevas rupturas. Eso ha impedido o podría impedir que las reflexiones de Benjamin sobre la sociedad moderna envejezcan, pierdan significado y fuerza. El pensamiento crítico, practicado por Benjamin, le permitió entender, más allá de su tiempo, adónde nos conducían el progreso y la idea del progreso, en sus vertientes capitalistas, pero también socialistas.

Si bien su indagación se basaba en Marx, lo que a Benjamin realmente le interesaba era comprender la forma en que hemos sido estructurados. Entender los factores que nos constituyen como modernos y hacer de esa comprensión un recurso o uno de los recursos para salir de la ensoñación en la que hemos sido sumergidos, que no es otra que el progreso. «Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que eso siga sucediendo es la catástrofe» (Benjamin, 2007: 476). En Benjamin hay un sentido mesiánico. El pasado y el presente se conjugan en el aquí y ahora, dando lugar a grandes revelaciones que ponen en cuestión tanto el orden del lenguaje como el orden del mundo.

Su manera de investigar no parte de la globalidad ni intenta reconstruir una imagen global de la realidad, sino que se ocupa de fragmentos o retazos, a la manera de un coleccionista o de un trapero interesado en recoger los desechos de la sociedad industrial para darles nuevos usos en nuevos contextos. Benjamin intenta entender la sociedad moderna a partir de sus desechos o de sus ruinas. En el *Libro de los Pasajes* se ocupa de la moda, la fotografía, los pasajes, la arquitectura, el *flâneur*, la poesía de Baudelaire. Espera encontrar en cada fragmento las claves para entender realidades que son en sí complejas, como las que tienen que ver con las distintas formas de ensoñación, encantamiento y pérdida de la conciencia provocados por el capitalismo, y sus expresiones culturales y políticas. Su libro, como dijimos, podría ser asumido como una colección de fragmentos. No se trata, en todo caso, de cualquier fragmento, sino de fragmentos significativos, a modo de iluminaciones o «descripciones densas». «En los terrenos que nos ocupan, solo hay conocimientos a modo de relámpagos. El texto es el largo trueno que después retumba» (*ibid.*: 439)

Walter Benjamin se pronunciaba contrario a la tendencia a buscar en el pasado la esencia o el origen de lo que somos. A diferencia de la historia convencional, el pasado no es algo que antecede al presente, sino que existe en la medida en que es activado desde el presente, a modo de constelaciones o imágenes dialécticas, en el sentido de irruptoras, discontinuas y campos de fuerzas.

> No es que el pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras, imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con él ahora es dialéctica: no es un discurrir sino una imagen en discontinuidad (p. 464).

Pero si las imágenes del pasado solo existen en relación con un aquí y ahora, las preguntas que se hacen al pasado se modifican a partir de cada presente. La relación con el pasado no se basa, en este sentido, en la empatía, sino que es necesariamente anacrónica.

> El verdadero método para hacerse presentes las cosas es plantearlas en nuestro espacio y nosotros en el suyo. [...] No nos trasladamos a ellas, son ellas las que aparecen en nuestra vida. Depende de nosotros el poder capturar los hechos pasados, pero al mismo tiempo este pasado solo se nos revela bajo determinadas circunstancias.
>
> No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen dialéctica es aquella en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación (Benjamin, 2007: 224).

La trayectoria de Arguedas no es igual a la de Benjamin en la medida en que los dos se enfrentan a sociedades y modernidades diferentes, desde formaciones y tradiciones intelectuales si no opuestas, distintas, pero no cabe duda de que hay elementos en común a los que me voy a referir brevemente. En primer lugar, el carácter abierto, no especializado, y si se quiere, poco institucional, poco formal, de su trabajo. En segundo lugar, el uso alegórico, incluso poético, del lenguaje. En tercer lugar, el sentido utópico y, al mismo tiempo, apocalíptico y mesiánico de sus predicciones.

José María Arguedas: memoria, tradición y modernidad en los Andes

En José María Arguedas hay una referencia permanente al pasado y al peso del pasado en el presente. Su punto de partida no es tanto el archivo como sus vivencias en pueblos y comunidades andinos, que, lejos de ser rémoras del pasado (como sostendría Vargas Llosa), son conglomerados sociales vivos, en movimiento, incluso ahora, en nuestro tiempo. Los libros de Arguedas, en general, no solo *Los ríos profundos*, son resultado de un ejercicio etnográfico y de la memoria, esto es, de un trabajo de rememoración y actualización del pasado y del peso del pasado (el de la infancia, por ejemplo) en el presente. No es que Arguedas prestase poca atención a los documentos, como muestra *Dioses y hombres de Huarochirí*, o su tesis sobre las comunidades de España y de Perú, pero el eje que articula toda su labor como antropólogo y como narrador es su propia experiencia, en las comunidades cautivas de la hacienda, en las comunidades

libres y en muchos casos prósperas, como las del valle de Mantaro, o en las barriadas de migrantes en Lima y en Chimbote. Se trata de una memoria personal, pero también de una memoria colectiva y una relación con esa memoria en un momento de profundos cambios en sociedades con una fuerte presencia indígena como las de los Andes.

Arguedas, además de entender la forma en que los diferentes grupos, dentro de una sociedad en transición como la de Perú, se representaban a sí mismos y a los otros, nos ha proporcionado algunas pautas acerca de la forma en que él mismo se encargó de procesar y reelaborar esos registros. Se trata de una memoria cercana o sensible, dolorosa muchas veces, pero igualmente rica, una memoria interior, de un mundo profundamente heterogéneo y en movimiento. De ahí su interés por narrar la historia de cada localidad, de recoger imágenes de los colonos de las haciendas, arrieros, chicheras, maestros de escuela, músicos, de seguirles la pista más allá de sus comunidades de origen, en los cruces de caminos, en las grandes y pequeñas ciudades. De ahí su condición de etnógrafo y de poeta. Su preocupación por registrar los cuentos y leyendas del pueblo quechua y elaborar a partir de ello sus propias interpretaciones, modificando y enriqueciendo las narrativas. Pero, además, en sus escritos no existe una separación entre la memoria de los humanos y la de los pájaros, los apus, la floresta. Al igual que los ríos profundos, todos formamos parte de un mismo torrente.

> Yo hasta ahora les confieso con toda honradez, con toda honestidad, no puedo creer que un río no sea un hombre tan vivo como nosotros (Arguedas, citado por Lienhard, 2012: 52).

Y es en eso, justamente, donde radica la actualidad de Arguedas. Además de la memoria de los huaicos, los muros incaicos, las huacas, los apus, hay una memoria de las máquinas y de los objetos.

> El canto del zumbayllu[2] se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos (Arguedas, 1983: 66).

2 Zumbayllu: trompo en los Andes peruanos.

Se trata de memorias conectadas, pero al mismo tiempo de memorias hechas de fragmentos. El memorialista es aquel que es capaz de descubrir esas distintas imágenes, sonidos, evocaciones, y contrastarlos. La de los huaynos, por ejemplo, que avivan la memoria entre los seres sensibles.

> El artista comenzó a tocar un huayno. No era un ritmo abanquino puro. Yo lo reconocí. Era de Ayacucho o de Huancavelica. Pero algo del estilo de Apurimac había en la cadencia del huayno. El semblante de los pueblos de altura, del aire transparente, aparecieron en mi memoria (Arguedas, 1983: 43).

Solo los siervos de las haciendas, los colonos, habían perdido su memoria. «Ya no escuchaban el lenguaje de los ayllus, les habían hecho perder la memoria» (*ibid.*: 42).

En dos obras de Arguedas, *Los ríos profundos* y *Todas las sangres*, aparece la figura del viejo como una de las mayores expresiones del poder en el contexto de una sociedad y una cultura decadentes.

> El viejo infundía respeto a pesar de su anticuada y sucia apariencia. Llevaba siempre un bastón con puño de oro; su sombrero de angosta ala, le daba un poco de sombra sobre la frente. Era incomodo acompañarlo porque se arrodillaba frente a todas las iglesias y capillas y se quitaba el sombrero en forma llamativa cuando saludaba a los frailes. Mi padre lo odiaba, había trabajado como escribiente en las haciendas del viejo (Arguedas, 1983: 11).

La figura del viejo se asemeja a la del condenado o a la del pishtaco.

> Desde las cumbres grita con voz de condenado, advirtiendo a los indios que él está en todas partes. Almacena las frutas de las huertas, y las deja pudrir; cree que valen poco para traerlas a venderlas al Cuzco o llevarlas a Abancay y que cuestan demasiado para dejárselas a los colonos (Arguedas, 1983: 11).

Cuando Ernesto y su padre visitan al viejo, este busca «rebajarlos», hundirlos en la alfombra, humillarlos; recibe a sus parientes, pero lo hace en los espacios ruinosos; en la cocina, donde duermen los indios, en el patio de los indios.

> Yo sabía que, en los conventos, los frailes preparaban veladas para recibirlo, que lo saludaban en las calles los canónigos. Pero nos había hecho llevar a la cocina de su casa; había mandado a armar allí esa cuja tallada, frente a la pared de hollín. No podía ser ese hombre más perverso ni tener más poder (Arguedas, 1983: 22).

El viejo es un personaje importante en la memoria de Arguedas, un personaje ruinoso, «casi un enano», pero capaz de imponer respeto y temor. El registro etnográfico toma forma literaria en este texto.

> Percibí que su saco estaba casi deshilachado por la solapa y que brillaba desagradablemente. Yo había sido amigo de un sastre en Huamanga y con él nos habíamos reído a carcajadas de los antiguos sacos de algunos señorones avaros que mandaban a hacer zurcidos (Arguedas, 1983: 22).

La noción de ruinas está igualmente presente en los muros incásicos sobre los que se levantan las edificaciones coloniales, en el Cuzco, pero opera en distinto sentido. Los muros están vivos. De este modo, el pasado, convertido en ruinas, asiste a una segunda oportunidad.

> En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos, llameaba la juntura de las piedras que había tocado (Arguedas, 1983: 14).

Durante la primera mitad del siglo xx, algunos intelectuales andinos se plantearon la necesidad de hacer un registro de los cambios que se estaban produciendo en las culturas andinas y, de manera particular, en la cultura material, como resultado de la modernización y la crisis de la antigua sociedad agraria. Se trataba de una preocupación desde abajo, distinta a la de los positivistas impulsores de esos cambios, pero también de los hispanistas preocupados por el resquebrajamiento del sentido aristocrático.

Fueron los folkloristas y los primeros etnógrafos los interesados en recoger tradiciones e historias locales, así como en hacer un registro del arte popular, dando lugar a importantes colecciones como la de Celia Bustamante en Perú y la de Olga Fisch en Ecuador. Se trataba, si los miramos desde la distancia temporal, de ejercicios de la memoria volcados en entender los cambios en la sensibilidad y, particularmente, en los sen-

tidos del gusto y en las maneras de hacer de los sectores populares. Era, desde la perspectiva del análisis, un momento privilegiado en el que, al mismo tiempo que se estaba entrando en la modernidad, el maquinismo y la producción en serie, seguía siendo significativa en el interior de las comunidades la producción mercantil simple, el trabajo manual y artesanal, el comunitarismo y los trajines de la calle. Lo que preocupaba a estos primeros etnógrafos era la pérdida de una tradición que se transmita de manera directa y natural, de generación en generación, a partir de «maneras de hacer propias».

Arguedas se incorporó tardíamente a la antropología. Sus primeros pasos fueron como folklorista y coleccionista de objetos, imágenes, narrativas relacionadas con la cultura popular indígena y de mestizaje indígena. Un coleccionista es, si seguimos a Benjamin, aquel que saca un objeto de su contexto ordinario, o relacionado con los usos ordinarios, para colocarlo en un nuevo contexto. Como todo coleccionista, su labor fue necesariamente provisional e incompleta. Como coleccionista, pero también como antropólogo, Arguedas estaba interesado en construir un archivo. Solo que ese archivo estaba en buena parte incorporado a su memoria, encarnado por él, formaba parte de un *habitus*, de una capacidad para descubrir y transmitir significados sensibles.

El trabajo de Arguedas nos ayuda a conectar nuestro presente con lo que en términos todavía imprecisos podríamos llamar lo andino. Uno de los aspectos que caracteriza sus estudios como antropólogo es la conjugación de una búsqueda de objetividad y una relación entrañable con su objeto de estudio.

Lejos de hablar desde el clásico «terreno» de los antropólogos profesionales, Arguedas va evocando un espacio que considera entrañablemente suyo. La relación cercana, de alguna manera «familiar», que el antropólogo establece con los representantes de las comunidades estudiadas se manifiesta, en los textos, en la gran atención dedicada a los testimonios de los interlocutores (Lienhard, 2012: 52).

Arguedas habla de mestizaje, pero se trata de un mestizaje indígena, resultado del cruce de distintas vertientes, tanto indígenas como hispanas, tradicionales como modernas, sagradas y profanas. Esto se expresó

con fuerza en tiempos de Arguedas en la danza, la música, la producción de imaginarios, pero también en el despliegue de las mercancías en ferias, plazas y mercados. Esta tradición toma la forma de supervivencia, no como rémora del pasado, sino en un sentido más cercano a Warbug, como síntoma o inconsciente colectivo, pero también como potencia, como presencia viva del pasado en el presente. Como memoria eruptiva. También en Benjamin la tradición se identifica con «lo mejor del pueblo». Con la memoria de los vencidos. Pero esta solo existe en la medida en que somos capaces de activarla. «Los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a ofrecer un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa» (Benjamin, 2004: 484).

Se tiende a separar en Arguedas su trabajo como etnógrafo o como historiador de su producción como novelista o poeta. En realidad, las diferencias formales, o, más precisamente, diferencias en el lenguaje y en las formas de aproximarse al lenguaje, siendo fundamentales, comprometen el conjunto de su trabajo. Por un lado, está consciente del carácter intraducible de la poesía y la canción quechua como la forma que le conecta del modo más directo con el mundo de las comunidades y con su mitología (se podría decir que en este caso lo más potente es lo más precario; lo que está en mayor peligro de desaparecer). Por otro, en Arguedas hay una apuesta consciente orientada a alejarse del «atolladero sociológico» que «no permite levantar vuelo» (Arguedas, citado por Mónica Bernabé, 2001: 6). Algo tan difícil en esa época.

Al igual que en el caso Arguedas, los escritos de Benjamin se muestran poco convencionales. Hannah Arendt sostiene que lo que hacía difícil entenderlo era el carácter metafórico o poético de sus escritos. «Lo que resulta difícil de comprender en Benjamin es que sin ser poeta pensaba poéticamente y por lo tanto consideraba la metáfora como el don más importante del lenguaje» (2001: 174).

Arguedas se siente inseguro con respecto a la etnografía, a pesar de ser un gran etnógrafo, pero también se siente así en relación con los círculos académicos y literarios. Al igual que Benjamin, asume la búsqueda de un lenguaje lo suficientemente dúctil como para captar las distintas

aristas de una realidad compleja como la de Chimbote, la ciudad pesquera a la que acuden los migrantes. Consciente de su condición subalterna, está al mismo tiempo orgulloso de su saber no legitimado o legitimado solo desde abajo. Después de todo, a pesar de sus artificios, sus circuitos, sus aparatos, los doctores no pueden percibir lo más sentido —los ríos profundos—, y esto en la medida en que están separados de la vida (en su sentido más pleno, esto es, el de Nietzsche). Resulta paradójico que esa incapacidad para captar la vida responda más a la figura del sociólogo que a la del artista.

Algo que preocupaba a Benjamin era la pérdida creciente de la capacidad de tener experiencias en el hombre moderno. De los campos de batalla, decía Benjamin que la gente regresa enmudecida, no más rica, sino más pobre en experiencias compartibles. Giorgio Agamben añade que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita una catástrofe, ya que basta con la existencia cotidiana, aparentemente pacífica, en una gran ciudad para perderla.

Es algo que hemos comenzado a experimentar en nuestras ciudades desde hace una o dos décadas, pero que ya fue percibido, tiempo antes, como tendencia, o posibilidad, por Arguedas, particularmente en su último libro sobre la ciudad de Chimbote. A esta pérdida de la experiencia, propia de la modernidad, al atiborramiento provocado por el mundo de las mercancías, al estrés de las grandes ciudades, hay que sumar el largo proceso de disciplina y radicalización al que se han visto sujetos los pueblos andinos. Lo que vemos en Arguedas es no solo un registro de esas situaciones, sino una capacidad para asumirlas, de lograr a partir de ellas una «experiencia verdadera». En *Calle de dirección única* Benjamin diferenciaba las experiencias verdaderas de «las experiencias que se sedimentan en la existencia normalizada y desnaturalizada de las masas ya civilizadas» (2010: 208).

Si me refiero a esto es porque nos ayuda a entender en qué medida la etnografía, la historia y la etnohistoria dependen de la capacidad para captar, conectar y transmitir experiencias. Se trata de experiencias sensibles, sentidas, muchas veces violentas. Al mismo tiempo, elaboradas,

pensadas, cotejadas con otros archivos, como dioses y hombres de Huarochirí, o con situaciones contrarias en el interior de campos de fuerzas.

Walter Benjamin fue uno de los primeros en plantear, en medio del ascenso del totalitarismo, esto es, en momentos en los que «la excepción» se volvió la regla, una crítica radical al paradigma del progreso:

> En este planeta un gran número de civilizaciones han perecido en sangre y horror, Naturalmente uno debe desear que un día el planeta experimente una civilización que haya abandonado la sangre y el horror; de hecho, me siento… inclinado a pensar que el planeta lo está esperando. Pero es dudoso saber si nosotros podemos aportar a su centésimo o cuadragésimo-millonésimo cumpleaños. Y si no lo hacemos el planeta terminará por castigarnos, sus nada precavidos bien querientes, presentándonos al Juicio Final (Benjamin, citado por Arendt, 2001: 199).

Referencias bibliográficas

Arguedas, J. M. (1983). «Los ríos profundos». En *Obras completas*, tomo III. Lima: Horizonte.

Arguedas, J. M. (1983). *El zorro de arriba, el zorro de abajo*. En *Obras completas*, tomo V. Lima: Horizonte.

Agamben, G. (2003). *Infancia e historia. Deconstrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*: Barcelona: Gedisa.

Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.

Assman, A. (2009). *Espaços da recordaçao. Formas e transformaçôes da memoria cultural*. Campinas: Unicamp.

Benjamin, W. (2007). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

Benjamin, W. (2010). *Calle de dirección única*. En *Obras completas*, libro 4, v. 1.

Bergson, H. (2012). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.

Bernabé, M. (2001). «La poética del forastero en El zorro de arriba, el zorro de abajo, de José María Arguedas» (pp. 5-26). Madrid: Iberoamericana.

Lienhard, M. (2012). »José María Arguedas: Una mirada antropológica». En José María Arguedas, *Obras completas*, tomo VI (pp. 25-59). Lima: Horizonte..

Márquez, F. y Kingman, E. (en prensa). *Ruinas latinoamericanas*. Quito, Bogotá, Santiago.

Nietzche, F. (2009). «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida». En Nietzsche. *Obras*. Madrid: Gredos.

Portelli, A. (2004). *La orden ya fue ejecutada. Roma, las fosas ardeatinas, la memoria*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pujadas, J. (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158.

Ricoeur, P. (1985). *Tiempo y narración*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Vergara, L. (1995). «Historia, tiempo y relato en Paul Ricoeur». *Revista Historia y Grafía*, 4, 211-244.

COM ES PODEN MUSEÏTZAR ELS PATRIMONIS INCÒMODES? EL PAPER DE LES BIOGRAFIES PERSONALS EN ELS ESPAIS I MUSEUS DE MEMÒRIA TRAUMÀTICA

Xavier Roigé
Universitat de Barcelona
roige@ub.edu

Resum. Molts museus de memòria integren en les seves exposicions biografies personals per reforçar les seves explicacions i continguts. L'article reflexiona sobre les tècniques i estratègies utilitzades per recollir i mostrar aquests relats, tot assenyalant-ne les possibilitats però també els límits. S'analitzen diversos exemples de museus d'arreu del món per veure com es presenten i utilitzen els testimonis biogràfics i la seva interrelació amb els objectes exposats, i s'indiquen també els debats sobre els problemes ètics d'aquestes presentacions, en especial els dubtes sobre el grau de literalitat de les narracions que han de fer-se sobre el sofriment de les víctimes. La utilitat social i expogràfica dels relats personals en aquest tipus de museu és molt important, ja que permeten una aproximació més pròxima i vivencial dels fets viscuts. S'assenyala que, malgrat el paper central de les entrevistes i els relats en l'antropologia, la nostra disciplina ha contribuït poc a la configuració d'aquests museus, tot i que un major enfocament antropològic podria contribuir a remarcar el paper

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 25, 2023, 63-94 | DOI: 10.17345/aec25.63-94
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

dels relats biogràfics en les exposicions i permetria superar alguns dels problemes conceptuals i expogràfics que es plantegen.

Paraules clau: museus, patrimoni, memòria oral, biografies personals.

How can uncomfortable heritage be museumized? The role of personal biographies in the spaces and museums of traumatic memory

Abstract. Many memory museums have personal biographies as part of their exhibitions to reinforce explanations and content. The article discusses the techniques and strategies used to collect and show these stories, and points out their possibilities but also their limits. It analyses several examples of museums around the world to see how biographical testimonies are presented and used, describes the relationship they have with the objects exhibited, and points out the debates about the ethical problems of these presentations, particularly the literal nature of the narratives about the suffering of the victims. The social and exhibitive use to which personal stories are put in this type of museum is very important, as it allows a closer and more experiential approach to lived events. Despite the central role of interviews and narratives in anthropology, our discipline has contributed little to shaping these museums, even though a greater anthropological focus could highlight the role of biographical narratives in the exhibitions and overcome some of the conceptual and exhibitive problems that need to be solved.

Keywords: museums, heritage, oral memory, personal biographies.

Els museus i els espais que tracten de la memòria traumàtica són llocs on es presenten uns relats sobre patrimonis incòmodes, generalment a través de la museïtzació d'espais on van succeir els fets o a través d'objectes evocadors. La gestió de la memòria del passat, d'allò que McDonald anomena «patrimonis difícils» (2010), és sempre complexa, pel fet que tracten un passat que es reconeix com a significatiu en el present, però que també és contestat i incòmode per al present. A banda de les qüestions polítiques, la representació d'aquest passat incòmode planteja problemes pràctics sobre com exposar, representar i explicar els fets traumàtics. Els museus utilitzen sobretot objectes que actuen com a testimonis del passat, així com la possibilitat de veure espais que transmetin «l'esperit dels llocs», segons l'expressió de Viel (1994). Tanmateix, com que els espais i els objectes no són suficients, per mediar entre la memòria i el públic els museus utilitzen estratègies diverses per interpretar aquests espais i objectes, ja sigui a través de textos informatius, visites guiades, recursos multimèdies o d'altres procediments molt diversos, en funció de les possibilitats i els objectius de cada museu. En aquest sentit, un dels recursos més utilitzats és l'ús de testimonis recollits a través de la història oral, perquè els relats personals permeten als visitants aconseguir una empatia amb persones concretes i veure com els van afectar els fets històrics i com van patir. La personalització del sofriment viscut en un relat és sovint més eficaç que una explicació basada en llargues explicacions històriques o, fins i tot, que les dades del nombre de víctimes (Roigé, 2016).

La política de recollir testimonis és practicada per la majoria de museus de memòria (Ashworth & Hartmann, 2001; Shopes & Hamilton, 2009; Confino, 2005), ja sigui per il·lustrar les seves exposicions o per a les seves accions de documentació i de recerca. En les darreres dècades, la majoria de les exposicions sobre fets traumàtics inclouen testimonis al llarg del seu recorregut, ja siguin com a complement del relat històric principal o, fins i tot, com a element central del seu recorregut (Cooke & Frieze, 2016). Fer-ho no és fàcil, perquè els testimonis no es poden presentar sense una necessària mediació entre el relat i el visitant, la qual cosa dona lloc a estratègies molt diverses. En aquest article tractarem precisament d'aquests mecanismes de mediació: com els museus i llocs

de memòria traumàtica exposen i tracten els relats biogràfics? Quin paper tenen les biografies en les exposicions d'aquests museus? Quin rol pot tenir l'antropologia social en la creació i documentació d'aquestes biografies? Com es combinen els relats biogràfics amb els objectes? Aquest article vol reflexionar, sobretot, sobre l'ús dels relats biogràfics en els museus de memòria dels conflictes, tot analitzant el seu paper narratiu i museogràfic en les exposicions per explicar els patrimonis «dissonants», segons la terminologia de Tundbridge i Ashworth (1996). En la nostra hipòtesi, els relats biogràfics són un instrument molt útil per als museus de memòria, des d'una perspectiva social i política, en permetre una multivocalitat dels relats dels museus, i fer possible una mediació entre la visió dissonant dels fets històrics i les explicacions que se'n fan des del present. Alhora, l'ús dels testimonis constitueix un recurs museogràfic molt eficaç per a aquests museus, tant com a estratègia expogràfica com de recerca. Els relats són, en certa manera, una forma de mediació entre els conflictes del passat que s'explica i la utilització social i política d'aquest passat en funció del present i del futur (Bryant, 2020). D'aquesta manera, els museus es converteixen en llocs de persuasió en termes polítics (Apson i Sodaro, 2019).

Malgrat la importància dels relats biogràfics, que tenen sens dubte un component antropològic, la participació de l'antropologia en aquestes museïtzacions és poc evident i limitada, en benefici del treball realitzat pels historiadors. En certa manera, en els museus es poden observar els mateixos problemes que en el debat sobre l'ús de la història oral des d'una perspectiva més històrica o antropològica: la seva utilització en forma de testimonis del passat o com a narratives en un context etnogràfic. De l'observació de les exposicions i del rol que assoleixen els relats en sorgeixen nombroses preguntes i dubtes, tant metodològics com ètics, de manera que és necessari interrogar-nos sobre com l'antropologia podria estar més present en aquests espais museïtzats i què en podria aportar.

Després d'una reflexió teòrica sobre la museïtzació de la memòria dels fets traumàtics a través dels relats biogràfics, presentarem diferents exemples de tècniques i estratègies utilitzades pels museus i espais de memòria d'arreu del món, que hem visitat en un periple de diversos anys

per aquests espais, i assajarem una anàlisi dels seus relats, tipus d'objectes, pràctiques expositives i museografia: primer les formes de presentació dels mateixos relats biogràfics i després sobre la interrelació entre objectes i relats personals.[1] Després ens interrogarem sobre els problemes ètics d'aquestes presentacions, en especial pel que fa als debats sobre el grau de literalitat de presentació del sofriment. Per concloure, assenyalarem la utilitat social i expogràfica dels relats personals en aquest tipus de museus, ens interrogarem sobre per què l'antropologia ha contribuït poc a la configuració d'aquests relats i assenyalarem de quina manera la nostra disciplina podria contribuir a remarcar el paper dels relats biogràfics en les exposicions.

La història oral als museus de memòria traumàtica. Límits metodològics i ètics

L'estudi de les aplicacions dels relats biogràfics en els museus de memòria traumàtica compta amb una llarga sèrie de treballs, que tracten de la utilització de la història oral en els espais memorials, tant des d'una perspectiva metodològica com des dels problemes de museïtzació dels relats i els aspectes ètics de recollida d'aquests materials (Tamashiro, 2022). En general, s'insisteix en el potencial de la història oral per la seva capacitat per humanitzar i democratitzar la història, ja que fa possible que les narratives de persones i comunitats absents s'integrin en els relats dels

1 La recollida d'informació s'ha dut a terme a través d'un qüestionari d'observació creat per l'autor en el marc del màster en Gestió del Patrimoni Cultural i Museologia. En síntesi, el qüestionari es basa en l'anàlisi de: *a*) Identificació general del museu, objectius, titularitat, antecedents i aspectes històrics; *b*) Objectius i missió; *c*) Edifici actual i la seva evolució. Anàlisi dels paràmetres bàsics (superficie, construcció i reformes, adequació al públic, aspectes destacables, etc.); *d*) Aspectes polèmics i més destacats en la seva evolució; *e*) Principals col·leccions i com s'han format. *f*) Anàlisi de l'exposició permanent: continguts, itinerari, sales, àmbits més remarcables, etc.; *g*) Tipus de textos, continguts narratius (fotografies dels textos o obtenció a través de catàlegs o pàgines webs); *h*) Tipus d'objects utilitzats i exposats, forma d'exposició i criteris emprats per a la seva exposició; *i*) Elements de mediació multimèdia (recursos audiovisuals, informàtics, fotografies, vídeos...); *j*) Elements de mediació humana (guies, visites guiades, interpretació històrica, opuscles proporcionats, materials complementaris en venda...); *k*) Principals exposicions temporals realitzades en els darrers anys; *l*) Anàlisi del portal web (informació que s'aporta, elements complementaris que ofereix, etc.); i *m*) debats i polèmiques en relació al museu. La informació s'ha obtingut directament a través de l'observació del museu, amb informació complementària basada en les guies i opuscles, així com en el portal web del mateix. S'ha obtingut també informació complementària a través de bibliografía, anàlisi de les xarxes socials del museu i buidat de notícies de premsa sobre el museu o les seves exposicions.

conflictes, molt sovint fets des d'un discurs historiogràfic que assenyala només els grans fets històrics. Sens dubte, el valor de la història oral és inqüestionable i suposa per als museus dedicats al conflicte uns avenços considerables tant en els seus discursos com en la seva proximitat respecte dels públics.

Podríem dir, a grans trets, que els relats orals s'han utilitzat en els museus i espais de memòria de dues formes. En la primera, el relat té un valor de prova, de demostració dels fets (Griffiths, 1989). Ja abans de la creació dels primers museus dedicats a l'Holocaust, a la fi de la II Guerra Mundial es portà a terme una recollida de testimonis a partir d'entrevistes amb supervivents. Es feren sobretot per crear proves fiables que demostressin l'Holocaust, en base a protocols objectius i estructurats per recollir dates i llocs que poguessin ser verificats per d'altres supervivents, de manera que la informació recollida havia de ser el més objectiva i imparcial possible (Tureby, 2020). Aquesta pretesa objectivitat dels relats biogràfics ha marcat durant molts anys la forma en què s'han presentat en els museus, per fer creïble el que s'exposa. És, sens dubte, una de les finalitats de la història oral, tal i com va ser definida ja fa molts anys per Thompson (1978): la reconstrucció dels fets històrics a través del contacte directe i personal. És tal el paper rellevant que han adquirit les narratives que alguns museus dedicats als horrors consideren les històries biogràfiques com la seva principal missió, com en el projecte d'un nou espai sobre l'Holocaust a Suècia que considera que «els termes de referència per al museu assenyalen que les històries de supervivents amb connexió amb Suècia haurien de ser el seu aspecte més important» (Gevest, 2020).

Un segon ús, més recent, posa més èmfasi en el valor dels testimonis per expressar les emocions, l'experiència humana i la diversitat de memòries i de formes de viure les situacions dramàtiques (Bozoglu, 2018). D'aquesta manera, el desplegament de la història oral en l'espai museístic desafia les narratives hegemòniques sobre el passat i potencia la multivocalitat (Bull & Reynolds, 2021), en considerar la visió sobre el sofriment com a eix dels discursos dels museus: llavors el treball de memòria s'implica amb les emocions humanes i socials per tal de promoure la reflexió crítica i l'autoreflexió. En concret, «pretén reflexionar sobre les condici-

ons socials i polítiques, així com els greuges i les passions, que van portar a la gent comuna a participar en projectes polítics col·lectius, però també a recórrer a la violència. Les narratives agonístiques del passat permeten presentar i reflexionar sobre visions alternatives i agents històrics, per exemple contrastant les veus dels victimaris amb les de les víctimes. Això no és donar legitimitat als perpetradors; més aviat, pretén contextualitzar els esdeveniments del passat per entendre quines condicions socials i polítiques van conduir a la perpetració massiva» (Bull & Reynolds, 2021: 288). Els museus, doncs, aposten per ser espais per al debat i el conflicte, i així els testimonis orals poden proporcionar una eina molt valuosa per generar reflexions al voltant de temes controvertits, i alhora s'evita el risc de presentar antagonismes estàtics (Cercel, 2018; Bull & Reynolds, 2021). Les museografies que es basen en aquesta idea pretenen llavors remoure la consciència dels visitants: no es tracta tant de donar credibilitat al passat, sinó de situar el visitant en la memòria dels fets i animar-lo a confrontar les seves experiències amb el passat a través de la multivocalitat dels relats. Aquest ús de les biografies hauria d'aproximar aquests museus a l'antropologia social.

En ambdues perspectives, l'adopció entusiasta dels relats biogràfics en els museus i espais de memòria planteja dubtes i debats de quatre tipus: conceptuals, metodològics, expogràfics i ètics. Els problemes conceptuals provenen de la utilització del relat per a la creació de memòries col·lectives, quan en realitat aquestes són construccions socials, no la realitat en si mateixa. Dit d'una altra forma, els relats són una part de la realitat, una *interpretació* de la realitat, però no elements que puguin llegir-se com a relats objectius, com generalment es presenten en els museus. Com assenyala Zonabend, la memòria apareix com un discurs de l'alteritat, en la qual la possessió d'una història proporciona al grup una identitat en la qual es construeix la identitat dels individus i dels grups socials (1980: 910). Però com que les narratives del passat no són ni neutres ni espontànies, ja que tenen molt a veure amb els discursos polítics predominants (Sevillano Calero, 2003), són utilitzades per legitimar uns determinats discurs memorialistes suposadament compartit per una comunitat (Connerton, 1989). Aquest problema conceptual es deu, segons

la nostra opinió, al fet que sovint en els museus els testimonis s'utilitzen més en un sentit històric que antropològic, més com a «proves» del passat que no com a relats del passat. Més que com a proves del passat, les fonts orals són utilitzades per l'antropologia per conèixer la percepció de les persones informants sobre els fets passats, i per això els treballs antropològics tenen molt en compte la forma en què s'han recollit les informacions, les característiques diferents dels informants i la convicció que tenen un valor més etnogràfic que no pas històric.

Quant a la metodologia, generalment els museus no indiquen la forma en què s'han recollit els relats que presenten a les exposicions. Des de l'antropologia sabem que les condicions de realització del treball de camp condicionen els relats i aquests només poden interpretar-se en aquest context. Els museus de memòria han anat recollint, arxivant i utilitzant històries orals de formes molt diferents, però bàsicament des d'accions planificades (Tureby, 2020), amb mètodes de documentació que mai no són neutres, perquè tenen a veure amb les pràctiques i idees institucionals. Moltes de les accions realitzades tenen a veure amb entrevistes realitzades per historiadors en base a altres finalitats de recerca, i després s'han reutilitzat. En l'actualitat, també es porten a terme pràctiques de recollides de les històries a través de crides a la participació mitjançant les xarxes socials, fet que planteja unes problemàtiques diferents.

Els problemes expogràfics tenen a veure tant amb l'encaix amb el conjunt de l'exposició (el rol central o secundari que hi ocupen, el tractament de la informació, la diversitat de testimonis presentats) com amb la mateixa museografia (les formes de presentació, els recursos audiovisuals utilitzats, la relació dels relats amb els objectes). En tot cas, la qüestió bàsica és el que podríem anomenar «la materialització del patrimoni immaterial»: donar forma expositiva a uns relats orals. Es tracta, seguint Viel (1994), de descobrir «l'esprit des lieux» (l'esperit dels llocs), la qual cosa implica que tota visita comporti una triple experiència: l'experiència sensorial (el reconeixement del lloc visitant com un lloc habitat per memòries personificades en rastres), l'experiència conceptual (el coneixement de la història mitjançant l'exposició d'objectes acompanyats d'un discurs) i l'experiència reflexiva (la reflexió sobre el sentit del que s'ha après). Les

diverses tècniques emprades tenen com a finalitat adaptar l'oralitat dels testimonis a l'entorn expositiu i a complementar-lo en l'entorn de l'exposició. D'aquesta manera, els objectes i els relats de memòria dialoguen en les fronteres entre l'antropologia i l'art, tot generant diferents maneres de comprensió antropològica (Grossman, 2020).

Finalment, hi ha les qüestions ètiques. Sovint, els museus utilitzen la seva mirada per considerar relats íntims d'experiències humanes extremes, com ara narratives de supervivència i fugida en resposta a atrocitats massives. Això planteja la qüestió dels límits a la utilització d'aquests relats, i sobre els quals podríem dir que n'hi ha de dos tipus. D'una banda, pel fet de treballar en entorns altament polititzats, l'ús de testimonis pot comportar nombroses qüestions ètiques discutibles, com ara l'opció de fer explícita o no la identitat de les persones victimàries; l'equilibri dels discursos sobre els actors implicats, tot deixant-ne de banda d'altres (per exemple, el cas del major o menor oblit en els camps d'extermini de referències als gitanos, a homosexuals o a d'altres col·lectius). Són també elements de debat ètic l'adopció d'un to més o menys acusador o refugiar-se en una argumentació més de reconciliació i de pau, o l'adopció d'un discurs de culpa més o menys gran: per exemple, mentre que en els museus alemanys hi acostuma a haver un grau significatiu de culpa i responsabilitat en els seus relats, en d'altres països com França o Itàlia el col·laboracionisme amb el nazisme o feixisme apareixen com a gairebé aliens als països en qüestió i se centren en un discurs de la resistència (Duclos, 2009). D'altra banda, hi ha la qüestió de fins a quin punt cal fer explícit o no els relats d'horror o sofriment. Mentre que alguns museus consideren que la duresa dels relats o de les imatges pot contribuir a confrontar millor el visitant amb la natura del sofriment, d'altres creuen que mostrar aquests relats més durs pot situar el visitant en una confrontació poc ètica, o fins i tot desviar la seva atenció vers els aspectes essencials de la visita.

La presència dels relats biogràfics en les exposicions memorials

Vegem, a través de diversos exemples, com es presenten els relats biogràfics personals en els museus. Com hem dit, el recurs a relats de víctimes concretes pot resultar molt efectiva per mostrar l'horror que milers de dades anònimes que presentaria una macrohistòria. L'ús dels testimonis aconsegueix ser una dimensió de valor incalculable per a la càrrega emocional que suposa el relat d'allò viscut per cada individu.

L'exposició de referència de l'In Flanders Fields Museum (Ieper, Bèlgica, reformat el 2012) està construïda, en bona mesura, a partir d'un ampli nombre d'històries personals de combatents i de les seves famílies, que aconsegueixen que el visitant comprengui la dimensió del sofriment a través d'històries personals. Les històries, a més, es poden personalitzar: al principi de l'exposició el visitant fa un registre magnètic, i a partir d'aquí pot triar una persona d'edat similar, gènere o nacionalitat del visitant que l'acompanyarà durant tota l'exposició per conèixer la seva vida abans, durant i després de la guerra i fins i tot què ha estat dels seus descendents. Aquestes narratives de persones concretes són explicades, per reforçar la visita, amb escenificacions d'actors i a través de nombrosos multimèdies, aproximant-lo en primera persona a les emocions experimentades. Es poden trobar històries de persones ubicades en posicions i bàndols diferents, incloses persones civils, soldats, químics que van participar en l'ús de les armes químiques, sacerdots o familiars de les víctimes. Així, Wili Siebert, un alemany estudiant de Farmàcia enviat a explorar el front gasificat el 22 d'abril de 1915, explica:

> Després vàrem anar caminant fins a les ampolles de gas buides, i a continuació només hi havia que morts. Cap moviment, cap bri de vida, el gas encara es podia olorar. L'olor seguia fortament al costat de les trinxeres franceses, que estaven desertes, però en un centenar de metres a continuació el terra estava ple de cossos i de francesos asfixiats, un espectacle horrible. Després hem pogut també veure els anglesos, i als seus rostres es podia veure que havien lluitat desesperadament per con-

> tinuar respirant. Alguns s'havien suïcidat llençant-se per un pendent. Tots (persones i animals) estaven morts, fins i tot els insectes.[2]

Un recurs similar va ser l'utilitzat per l'exposició *Les presons de Franco*, feta al Museu d'Història de Catalunya el 2004, que recollia nombrosos testimonis de persones concretes. Per exemple, el testimoni d'Antònia García, militant de la JSU, que va ser detinguda a Madrid l'any 1939 quan només tenia 17 anys. L'Antònia explica de forma esfereïdora com va viure la seva detenció:

> El dia que em van detenir van anar a buscar-me a casa. Em van ficar en un calabós que estava molt fosc, no es veia res, però en poc estona es va obrir la porta, van encendre la llum i van entrar sis o set homes, entre ells una dona i un xicot jove. Van començar a pegar el xicot; tant li van pegar que li rajava sang per la boca i pel nas. Li trepitjaven els testicles, el van pegar brutalment, mentre la dona cridava: «fill!, fill!» i es posava de cara a la paret per no veure'l, i al final es va tirar a sobre d'un i li va rascar tota la cara. Llavors li van donar un empenta i la dona va caure. Hi havia un banquet d'aquells quadrats de ciment, i jo vaig veure com s'hi va donar un cop i com li sortia disparat un ull. A aquesta dona no l'he vist mai més. Ni a la presó. No sé si la varen matar. D'aquí ja em varen portar a declarar. Jo tenia 18 anys encara no complerts i va ser quelcom tan brutal... tan terrible, que en aquell moment vaig pensar que ningú no havia de passar per allà per mi, que el que havia vist que li havien fet a aquell noi i a aquella dona, sens dubte, no volia que ningú ho hagués de passar. Tant vaig tenir aquesta idea que, tot i que em van torturar fins a saciar-se, perquè em van posar corrents elèctrics a les oïdes i em vaig tornar boja i he tingut durant els onze anys que vaig ser a la presó dolors al cap que eren de bogeria, no vaig dir res, no vaig parlar, no vaig obrir la boca.[3]

Com assenyalen Shopes i Hamilton (2008), la utilització d'aquestes narratives en els museus de memòria es distingeix de l'ús més acadèmic en el fet que sempre hi ha algun tipus de mediació entre la persona original i el públic que llegirà o escoltarà aquesta història. Els mecanismes de

---

2 Testimoni present al museu. In Flanders Fields Museum (2015), *Guide du visiteur*. Ieper, p. 46

3 Testimoni d'Antònia García. Museu d'Història de Catalunya, *Les presons de Franco*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, p. 100.

mediació són molt diversos, des dels més elementals com textos escrits o gravacions sonores, fins a vídeos o elements multimèdia. La mediació a través de visites guiades també és molt freqüent. Al Memorial del Camp de Ribesaltes (inaugurat el 2015), a prop de Perpinyà, s'explica la història complexa d'un camp que va servir per internar republicans espanyols el 1939, però també de jueus, gitanos , col·laboracionistes i oficials alemanys repatriats de la Guerra d'Algèria i, fins i tot, gent sense papers. Aquesta història terrible queda explicada de forma general, però es complementa amb un recorregut per 36 històries personals de testimonis recollits específicament per a l'exposició (fotografia 1). Totes aquestes històries se centren en la vida al camp: en una, Pepita de Bedoya, filla de republicans espanyols internats al camp el 1939, explica que «el moment del repartiment del pa era terrible! Per poder obtenir dues o tres petites molles, hi havien baralles molt fortes, perquè la gent tenia gana».[4] A Auschwitch, la mediació per explicar les històries personals es fa a través de les visites guiades, que inclouen diverses històries personals de persones que van viure o sobreviure al camp, variables segons la llengua en què es fan les visites. En el cas de la Presó de la Stasi a Berlín, Hohenschönhausen, les visites són guiades per persones que havien estat empresonades, una mediació en primera persona molt intensa: la persona que guia la visita presenta els diferents espais on havia estat (cel·les, despatxos d'interrogatoris o sales de tortura) i ho acompanya amb còpies dels seus expedients i de les fitxes del seu captiveri. És el cas de Jorge L. García Vázquez, que fa visites en castellà; és un cubà que va anar a Alemanya enviat pel règim cubà per formar-se com a espia, però va acabar essent considerat un traïdor després que es descobrissin els seus plans de fugida cap a occident. Fou empresonat durant una setmana el març del 1987 (sense que la seva dona i fill alemanys sabessin on era), abans de ser deportat a Cuba, on va continuar empresonat. Després de la caiguda del Mur, va retornar a Berlín i allà acabà treballant com a guia a la presó on havia estat empresonat, on relatava els fets que ell mateix havia viscut i mostrava còpies del seu expedient (fotografia 2). A través del seu relat —com els altres guies del museu—, ensenya l'expedient que va recuperar el 1996, pel qual va poder

4 <https://memorialcamprivesaltes.eu/ca/node/102>.

assabentar-se d'on havia estat, i que el va ajudar a integrar-se en una societat que havia canviat molt a la seva tornada a Alemanya.[5] El relat autobiogràfic, en aquest sentit, esdevé un element de mediació molt eficaç, que provoca una ràpida empatia del visitant i que permet que els espais de la presó «parlin» al visitant. Com ell mateix ens explicava, «amb les nostres experiències, amb els nostres expedients de la Stasi, amb les nostres vivències podem explicar quines van ser les condicions carcelleres i què passava en realitat aquí dins. Els testimonis orals en primera persona arriben molt més a les persones que t'estan escoltant».[6]

Els museus de memòria, amb freqüència, no són recomanats per als infants o, fins i tot, només es permet l'accés a partir de certa edat. Per això, alguns tenen exposicions pensades especialment per als infants. Al National Holocaust Museum de Washington, l'exposició *Remember the children: Daniel's history*[7] (feta el 1997) explica la història de les experiències d'una família durant l'Holocaust des de la perspectiva d'un nen que creixia a l'Alemanya nazi entre 1933 i 1945. És la història fictícia d'un nen anomenat Daniel i de com va sobreviure a l'Holocaust, però que està basada en històries reals (Engelhart, 2009). Els visitants entren llavors en entorns realistes, on poden tocar objectes, escoltar narracions i participar en el món del nen, en la «seva» casa. El disseny de l'exposició es basa en imatges històriques d'àlbums de fotografies de l'època i les entrades del diari de Daniel, que serveixen com a text principal de l'exposició, són extretes d'històries orals obtingudes pel mateix museu.

De forma similar, el Verzetsmuseum d'Amsterdam, en el seu museu Júnior (obert el 2013), presenta la història de quatre nens reals (un de jueu, un de pares nazis, un fill de pares enrolats en la Resistència i un altre que patí la guerra) per comprovar i reviure com es va desenvolupar la seva vida quotidiana durant el conflicte: Eva, Henk, Jan i Nelly (fotografia 3). Ells mateixos són els narradors dels quatre temes principals: persecució, resistència, col·laboració i vida quotidiana durant la guerra. I responen

5 <https://www.elmundo.es/especiales/2009/11/internacional/muro_de_berlin/2014/stasi.html>. (Consulta: 22/02/2022.)

6 Visita realitzada el 14/02/2014.

7 <https://www.ushmm.org/information/exhibitions/museum-exhibitions/remember-the-children-daniels-story>. (Consulta: 22/02/2022.)

preguntes com ara: com era la vida d'aquells nens durant l'ocupació? Què els va passar? Quines van ser les opcions, problemes i dilemes als quals es van enfrontar? Els visitants són portats a unes escenografies on poden observar l'interior de les cases, on es pot conèixer la seva família, les seves aficions, i com els canvià la vida durant l'ocupació, així com el seu destí final. El resultat és sorprenent, no només per al públic infantil sinó per a qualsevol persona, i molt especialment quan descobrim la identitat actual d'aquests quatre nens, ja persones velles, que ens expliquen l'evolució posterior de les seves vides i com els va marcar per sempre la guerra.

Podríem indicar molts altres exemples de narratives similars (fotografies 4 i 5), i en tots els casos podrem comprovar l'efecte intens de les històries per mostrar l'experiència del dolor. En un ús similar al que fem en els textos antropològics, les narratives utilitzades en aquests museus esdevenen una forma d'interpretar l'experiència individual i col·lectiva a través dels relats biogràfics (Maluf, 1999).

De la memòria a l'objecte

Els museus de memòria estan integrats, generalment, per col·leccions d'objectes evocadors dels fets viscuts, que es mostren com a testimonis del passat. Ara bé, l'exposició d'aquests objectes planteja reptes pel que fa a la seva museïtzació: quins objectes es poden recollir i exposar perquè parlin del conflicte? Com podem fer que aquests objectes parlin i expliquin les narratives dels relats recollits? Quins elements poden utilitzar-se per mediar amb l'espectador? En el desafiament per comprendre les pràctiques mnemòniques, ens trobem amb un ampli repertori d'objectes (Bustamante, 2016), com ara estris o robes personals relacionades amb els fets del sofriment, documentals, diaris, fotografies, elements artístics, dibuixos i il·lustracions. Per ells mateixos, aquests objectes no tenen cap valor, sinó és pel sentit immaterial que els museus els donen a partir d'una història personal que els omple de sentit. Són objectes que han sobreviscut, per circumstàncies diverses, i que, en activar-se, actuen com a vectors per mobilitzar processos de reparació o reivindicació de les víctimes (Bustamante, 2014: 17).

Les formes de presentació, com veurem en els exemples següents, són molt diverses. Alguns d'aquests objectes són anònims, però sovint es troben contextualitzats per alguns relats. Així, a l'Hiroshima Peace Center (sales renovades entre els anys 2017 i 2019) s'exposen un bon nombre de robes mig cremades que van ser portades per les víctimes que moriren instantàniament a causa de l'explosió nuclear. Per contextualitzar-les i reforçar-ne el valor, rere d'algunes d'aquestes robes s'hi posen fotografies amb relats de persones que van morir a Hiroshima, presentats com a dones, homes, nenes i nens amb relats que insisteixen en la seva quotidiana fins poc abans de l'explosió i el seu destí final (fotografia 6). La majoria dels objectes pertanyen a dones i nenes, per remarcar més la seva innocència (Kitajima, 2017), circumstància que permet al museu reforçar un discurs centrat en l'horror i la crueltat del bombardeig atòmic. Alguns objectes es converteixen en icònics, com un rellotge que es va aturar a les 8:15 o un tricicle cremat que pertanyia a un nen de tres anys que l'estava utilitzant quan va explotar la bomba.

La combinació entre relats i objectes és seguida també en el cas del Memorial de l'11/S a Nova York. El memorial i el museu són dos llocs a través dels quals es pretén que el visitant reflexioni sobre aquells fets i els seus efectes a la ciutat, amb una combinació de relats personals i de restes d'objectes, alguns identificats i d'altres anònims. El museu és un projecte amb moltes contradiccions en els seus diferents rols com a museu històric, homenatge als morts, destinació turística, espai nacionalista patriòtic i dipòsit de restes no identificades (Sturken, 2015). La força dramàtica més gran, no obstant això, rau en els objectes personals i en les microhistòries que se'ns expliquen a través d'un vestit de bomber o policia, cascs dels agents que intervingueren, testimonis personals o sabates de persones evacuades. Tot un microcosmos d'objectes recollits en molts casos a partir de donacions de supervivents o de descendents de supervivents, i que constitueixen una massa crítica enorme de tot tipus d'objectes de difícil classificació, molts dels quals es pogueren aplegar poc després dels atemptats en monuments espontanis de gent que dipositava objectes dels desapareguts.

Els objectes poden servir per condensar gairebé tota una vida: conèixer aquelles persones, però també les decisions que prengueren o com visqueren els fets. El Tranenpalast, o Palau de les Llàgrimes a Berlín, era l'estació que servia de control de pas per a aquelles persones que passaven del Berlín oriental a l'occidental, en el seu adeu definitiu. Si bé eren persones que marxaven amb una autorització, un dels al·licients d'aquest petit museu són unes maletes on hi ha els objectes que s'emportaven les persones que partien definitivament del país. Què t'emportaries en una sola maleta? (fotografia 7). Personalitzades, amb històries concretes, les maletes són com una condensació de la vida de la persona que partia definitivament: fotografies, objectes diversos, plats o ceràmiques dels avantpassats, joies, cartes... A través de les maletes i de les històries de persones que van creuar la frontera interior alemanya es pot contextualitzar la situació anterior a la fugida, les raons del perquè marxaren, el seu destí final i la duresa de la separació final, qüestions que ajuden el visitant a comprendre millor la vida dels ciutadans de l'antiga RDA (Gioelli, 2018).

Els límits de l'horror: quins relats i quins objectes?

L'ús dels relats i dels objectes ens porta a interrogar-nos per una de les problemàtiques més grans en els museus i espais de memòria: el grau de literalitat de la representació del conflicte i la violència soferta (Wolf, 2019). Fins a quin punt es poden fer explícits elements de sofriment, la representació de la tortura i la massacre, i com representar allò que es creu irrepresentable? És lícit posar tot tipus d'objectes, com ara peces de roba tacades de sang de les víctimes? Quins són els límits als quals podem sotmetre el visitant? L'exposició d'alguns d'aquests objectes i d'històries personals pot presentar dilemes museogràfics i, sobretot, ètics. Les solucions adoptades pels museus són molt diverses, però les podem resumir en quatre: 1) *una expografia*[8] *del sofriment*, amb la mostra de relats i objectes sense limitacions; 2) *una expografia acumulativa*, tot ensenyant el volum del sofriment com una suma de relats, però sense entrar en concrecions personalitzades; 3) *una expografia al·legòrica,* que no mostra explícitament

8 Utilitzem el concepte *expografia*, i no museografia, en el sentit que el defineixen Desvallées i Mairesse (1992), com a llenguatge utilitzat per traduir el programa científic en una exposició.

el sofriment ni els relats personals; i 4) *una expografia immersiva*, que implica forçar el visitant a viure una experiència, ja que el situa a dins de la història. Òbviament, els museus combinen aquestes diferents museografies en major o menor grau.

Molts museòlegs pensen que l'horror no ha de ser maquillat, i que el visitant ha de ser portat al límit de la seva capacitat de veure el sofriment, el que hem anomenat l'expografia del sofriment. Al Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (Santiago de Xile, creat el 2010), si bé el to del museu és molt més metafòric i evita al llarg del recorregut escenes violentes, hi ha una part referida a les víctimes en què s'opta per una major literalitat. Aquest espai, separat per una tela en la qual hi ha impresos noms d'executats i desapareguts, es presenten objectes com un llit al costat d'un aparell de descàrregues elèctriques i es projecten testimonis de persones torturades, amb il·lustracions descriptives de les tècniques de tortura emprades. Quelcom similar es fa al Museu de l'Aixecament de Varsòvia, on, en paral·lel a les visites de grans escenografies que cerquen una experiència sensorial —un element molt característic de la museografia de memòria a Polònia—, es projecten també escenes molt dures d'afusellaments, de repressions, de víctimes… però dins d'uns cubicles apartats de la mirada dels nens (fotografia 8). El caràcter polític i controvertit del museu (Michta, 2021) es tradueix en una visió sense gaires matisos de la història, i el relat del museu es complementa amb històries personals també molt dures de persones que participaren i moriren en l'aixecament. Un dels museus més durs que hem pogut visitar és el de la Guerra i les Víctimes del Genocidi, a Mostar (Bòsnia i Hercegovina). En una sala del museu hi ha les biografies de diferents victimaris, considerats com a genocides, i s'indica amb fotografies la seva situació actual i els suposats crims que van cometre durant la guerra (fotografia 9). Però, a més, en una altra sala s'aborden històries personals amb imatges fotogràfiques molt dures de fosses i cossos en descomposició i mutilats, que inclou tota mena d'objectes utilitzats per als assassinats massius. El museu, tal com s'indica en el rètol d'entrada, va ser creat per les víctimes de la guerra, circumstància que exclou qualsevol tipus d'objectivitat: la duresa de les imatges i els relats no presenten cap matís, amb textos que

expliquen la història personal de la víctima a través dels objectes, tot vinculant històries individuals amb una narrativa bèl·lica més àmplia (Grosse-Sommer, 2018)

Les opcions acumulatives van néixer a Auschwitch a partir de les fotografies àmpliament difoses de muntanyes de cadàvers que es trobaren en molts camps de concentració. Posteriorment, quan es va obrir el museu, s'habilitaren diverses sales amb piles d'objectes trobats al camp, que més aviat pretenien ser proves del genocidi: muntanyes d'aparells ortopèdics de les víctimes, ulleres, maletes amb els noms de les víctimes (fotografia 10), pròtesis, sabates, pintes, raspalls de dents i, fins i tot, cabells humans. Sens dubte, formen una visió colpidora que no deixa indiferents els visitants, que van passant per davant d'aquestes vitrines de forma massiva i en rigorós silenci, malgrat que aquesta forma de representació genera molts dubtes entre els conservadors i els tècnics del mateix museu, a banda de les dificultats de conservació d'alguns d'aquests objectes. Fins a quin punt cal preservar els cabells humans, o deixar que la natura faci el seu curs? El museu ha fet diferents plans per a una nova museografia —car la que encara es pot veure està molt envellida—, però s'ha anat posposant mentre hi hagi encara supervivents. Les acumulacions són, en certa manera, l'antítesi dels relats personals, o més aviat una suma d'històries personals anònimes. Posteriorment, aquesta mateixa idea acumulativa s'implantà —però de forma molt més metafòrica— en els museus dedicats a l'Holocaust a Washington (U.S. National Holocaust Memorial Museum) i a Jerusalem (Yad Vashem). En ambdós, unes àmplies sales amb centenars d'imatges (fotografia 11) permeten posar rostre a les víctimes en la seva vida quotidiana anterior als fets (Bernard-Donalds, 2016), una metodologia de presentació que ha estat utilitzada en molts d'altres museus de memòria, com al Museo de la Memoria de Chile.

La museografia al·legòrica recorre a l'art, relats literaris o altres formes de representació per evitar imatges directes del sofriment. Quan es formaren les col·leccions, el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, a Santiago de Xile, va optar per no incloure objectes i relats especialment durs, en especial roba de les víctimes, pensant que afectaven la dignitat de les persones i també per la constatació que les peces personals

desdibuixarien els objectius del museu, que privilegia més una memòria totalitzant que les vivències particulars (Bustamente, 2014). Representacions artístiques, obres d'art, dibuixos de nens, descripcions poètiques i altres recursos permeten substituir la visió directa de la tragèdia. A Berlín, diversos museus recorren a representacions artístiques; el cas més evident és el Jüdische Museum, en què el mateix edifici està ple d'elements simbòlics per obligar el visitant a experimentar la buidor en un espai a l'aire lliure, el bosc de la memòria o caminar sobre centenars de cares d'horror de ferro que emeten un soroll metàl·lic. Un altre exemple es pot veure al Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de Bogotà, on diverses accions simbòliques expressen el desig de reparació i reconciliació de les víctimes (fotografia 12).

Els límits del que es pot mostrar i explicar també estan supeditats als estats o emocions que es volen provocar en els visitants (Bozoglu, 2018). Amb escenografies o mitjans tecnològics és possible que el visitant pugui reviure experiències d'un conflicte, situant-lo enmig d'un camp de batalla o d'un moment incòmode de la història; fins i tot, obligar-lo a prendre decisions sobre les seves opcions o reaccions. L'Imperial War Museum, de Londres, en una exposició que ja no existeix, permetia reviure un bombardeig des de l'interior d'un refugi antiaeri del Londres de la II Guerra Mundial, tot experimentant els sons de les bombes, la sensació d'estar tancat en una petita estança i, a la sortida, observar com les cases per s'havia accedit al refugi havien quedat literalment destruïdes. En la mateixa exposició, el visitant podia passar per una trinxera de la I Guerra Mundial, sentir les fortes explosions de les batalles, experimentar l'olor de sofre de les bombes i la pudor dels refugis, i fins i tot sentir els crits de desesperació dels soldats. Al Musée Internationale de la Croix Rouge, a Ginebra, una exposició anterior permetia copsar la sensació d'estar internat en una presó molt limitada, amb un nombre de visitants similar al dels presoners que hi havien trobat tancats mesos i mesos, en el que anomenaven «mòdul d'experiència», amb l'objectiu d'experimentar per uns segons les condicions de vida d'aquests espais. Els museus de Polònia, com el POLIN a Varsòvia, el Warsaw Uprising Museum (fotografia 8), el Museum of II World War a Gdansk (fotografia 4), el Solidarnosc a Gdansk,

o el Schindler's Factory a Cracòvia, són plens de grans escenografies que permeten el visitant passejar pels carrers en runes de la ciutat durant la guerra, caminar per l'interior de les clavegueres de Varsòvia per on es van amagar molts polonesos durant l'Aixecament de Varsòvia, o penetrar dins de diferents cases. En totes aquestes exposicions, molt efectistes, el relat es basa en tres eixos: les grans escenografies, els documents i explicacions sobre els fets generals, i les històries i relats personals de centenars de persones que posen rostre a les diferents víctimes de cada conflicte.[9]

En tot cas, la capacitat de viure aquestes experiències fa que el visitant pugui comprendre el patiment o les condicions de vida durant la guerra, però planteja dubtes sobre els límits de les experiències físiques o psicològiques. Són museus que, com assenyalen Asensio i Pol (1998: 1516), «pretenen anar més enllà de la simple exhibició, pretenen sensibilitzar i emocionar [...] el muntatge guia directament la construcció d'imatges, de representacions internes, de seqüències i episodis, d'escenaris mentals, que emmarcaran i facilitaran la comprensió dels fenòmens i dels conceptes». Una aproximació d'aquest tipus trenca, en certa manera, amb una historiografia suposadament objectiva, que basa els seus ideals d'objectivitat en l'eliminació d'aquestes mateixes emocions (Wahnich, 2005).

Conclusions

Hem vist exemples diferents de representació dels relats i biografies personals en els museus, amb graus d'importància majors o menors del paper que tenen aquests relats en l'exposició. En general, hem mostrat com la integració d'aquests relats és tot un desafiament per als museus, tant per raons conceptuals com museogràfiques. Com hem pogut apreciar, els relats i biografies personals han anat guanyant terreny en museus i espais de memòria, perquè permeten traduir de forma eficaç la memòria. Con-

9 Malgrat que els recursos museogràfics siguin similars, els discursos d'aquests museus són molt diferents: mentre que el de l'Aixecament s'enquadra en una certa idea del martiri romàntic del poble polonès (Szczepanski, 2012), el Museu de la II Guerra Mundial de Gdansk s'allunya d'aquesta visió mitjançant el reconeixement dels paral·lelismes entre les experiències poloneses i d'altres països, tot animant els visitants polonesos a ampliar el seu marc històric de referència a l'hora de recordar la guerra (Clarke & Duber, 2020).

clourem aquest itinerari per l'ús dels relats en museus de diferents països i conflictes diferents amb l'exposició de quatre grans qüestions:

1. *Els relats biogràfics són útils socialment i políticament per als museus de memòria.* Com assenyalen Sierra i Fernández (2003: 465), el component ideològic (patriotisme, sacrifici, valentia...) ha cedit davant l'anàlisi històrica (coneixement dels fets i presentació del conflicte humà en tota la seva cruesa). Si fins als seixanta la museïtzació tenia un fort component de glorificació dels fets militars i del mateix exèrcit (Hernández, 2004), els processos de patrimonialització actuals tendeixen a centrar-se en l'explicació d'uns fets històrics i, sovint, acaben presentant la fragilitat de la pau. D'altra banda, les memòries personals permeten una multivocalitat dels relats dels museus i, malgrat que es poden utilitzar en sentits polítics molt diversos, fan possible matisar els relats generals. Les construccions de memòria no són ni neutres ni espontànies, sinó que tenen molt a veure amb els discursos polítics predominants (Sevillano Calero, 2003), que utilitzen les imatges del passat per legitimar un determinat ordre social, tot pressuposant una memòria compartida quan en realitat hi ha diferents memòries sovint contraposades (Connerton, 1989). En aquest sentit, els relats biogràfics permeten matisar les memòries i donar veu a una pluralitat d'actors amb relats diferents (nacionalitats, grups socials, gènere, edats, etc.)

2. *L'ús dels testimonis constitueix un recurs museogràfic molt eficaç.* El gran repte de la museologia de memòria consisteix en «la materialització del patrimoni immaterial» (Roigé, 2009: 369). En qualsevol forma de patrimoni, el que dona sentit a un element patrimonial és el seu caràcter simbòlic, la seva capacitat de representació d'una identitat (Prats, 1997), però en el cas dels elements relacionats amb els conflictes la importància de l'element immaterial, de la memòria, és encara més decisiva, a causa de les seves possibilitats empàtiques (Hernández, 2004). L'ús dels testimonis es presenta, generalment, com un recurs complementari a la narrativa general dels fets i, al mateix temps, a l'exposició d'objectes, element central de qualsevol exposició. Tanmateix, els problemes per museografiar aquests relats fan que sovint tinguin un rol complementari i no central en les exposicions, tot i que els avenços tecnològics permeten presentar-los mitjançant procediments comunicatius eficaços.

3. *Els relats són, alhora, una estratègia expogràfica, però també de recerca.* Generalment, els museus de memòria han portat a terme estratègies de recerca diferents per aconseguir les històries orals que presenten o conserven en els seus arxius. Això planteja dubtes i problemes metodològics sobre l'ús d'aquestes memòries, però en general es tracta de problemes similars als dels arxius orals: quin sentit tenen els relats convertits en «documents» i allunyats del context etnogràfic en què es van produir? Encara avui, molts museus i institucions de recerca de nombrosos països aposten per campanyes de recollida de testimonis de conflictes llunyans en el temps. Cal interrogar-se sobre la metodologia d'aquestes recerques i, sobretot, preguntar-nos per si són útils per ser utilitzades alhora en investigacions i exposicions.

4. *Les memòries, entre la història oral i l'antropologia.* Com ja hem assenyalat, un dels problemes de l'ús de les metodologies és el fet que inicialment aquestes hagin adoptat un to de «testimonis», més que no pas en una perspectiva etnogràfica, d'inserció en un context. Les exposicions dels museus de memòria haurien d'inspirar-se més en la forma en què l'antropologia social concep les narratives orals, amb un major èmfasi tant en el valor del procés com en el producte històric. Com assenyala Frisch (1990), les històries individuals s'han d'interpretar com el producte d'una negociació entre entrevistador i informant i per això, en el cas dels museus, han de ser utilitzades com una eina per explorar la relació entre el material i l'immaterial, i entre els fets generals i la subjectivitat personal. L'antropologia, en aquest sentit, hauria d'involucrar-se més en aquests tipus de museus, generalment contemplats com a museus d'història quan en realitat són museus de memòria, i la memòria ha estat un objecte essencial de la recerca etnològica.

Les memòries, com suggereix Walsh (2001:98), no són estàtiques, sinó que canvien en cada generació, i, per tant, els discursos de memòria es van adaptant i es reconfiguren amb el pas dels anys. Els relats de memòria, en aquest sentit, ens ofereixen una diversitat de punts de vista, de representacions d'experiències vitals i ideològiques. D'aquesta manera, els actors socials passen a ser considerats com a subjectes legitimats per mostrar la diversitat de les memòries existents.

Bibliografia

Apsel, J. & Sodaro, A. (eds.). (2019). *Museums and sites of persuasion: Politics, memory and human rights*. Londres: Routledge.

Asensio, M.; Pol, E. (1998). «La comprensión de los contenidos del museo», a *IBER. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia*, 15, 15-30.

Ashworth, R. Hartmann (eds.) (2001). *Horror and Human tragedy revisited: the management of sites of atrocities for tourism*. Nova York: Cognizant.

Bernard-Donals, M. (2016). *Figures of Memory: The Rhetoric of Displacement at the United States Holocaust Memorial Museum*. Albany: Suny Press.

Bozoğlu, G. (2019). *Museums, Emotion, and Memory Culture: The Politics of the Past in Turkey*. Londres: Routledge.

Bryant, R. (2020). «The anthropology of the future», a *Etnofoor*, 32 (1), 11-22.

Bull, A. C. & Reynolds, C. (2021). «Uses of Oral History in Museums: A Tool for Agonism and Dissonance or Promoting a Linear Narrative?», a *Museum & Society*, 19(3), 283-300.

Bustamante, J. (2014). *Las voces de los objetos: vestigios, memorias y patrimonios en la gestión y conmemoración del pasado*. Tesi doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Bustamante, J. (2016). «Voces de los objetos encrucijadas y desafíos en contextos de memoria y conmemoración en Chile: 1990 al presente», a *Antropologías del Sur*, 3(5), 15-32.

Cercel, C. (2018). «The military history museum in Dresden: Between forum and temple», a *History and Memory*, 30(1), 3-39.

Clarke, D. & Duber, P. (2020). «Polish cultural diplomacy and historical memory: the case of the Museum of the Second World War in Gdańsk», a *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 33(1), 49-66.

Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Confino, A. (2005). «Remembering the Second World War, 1945 1965: Narratives of victimhood and Genocide», a *Rev. Cultural Analysis*, núm. 4, 46-75.

Cooke, S. & Frieze, D. L. (2016). «Affect and the politics of testimony in Holocaust museums», a Tolia-Kelly, D.; Waterton, E.; Watson, S. (eds.), *Heritage, Affect and Emotion.* Londres: Routledge, 93-110.

Desvallees, A. & Mairesse, F. (2011). *Dictionnaire encyclopédique de muséologie*. París: Armand Colin.

Duclos, J.C. (2009). «Razones de ser, límites y actualidad de los museos de la Resistencia en Francia a través del caso de Isère», a Vinyes, R. (ed.) *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: RBA, 523-548.

Engelhart, I. (2002). *A Topography of memory. Representations of the Holocaust at Dachau and Buchenwald in comparison with Auschwitz, Yad Vashem and Washington DC*. Brussel·les: Presses Universitaires Européennes.

Frisch, M. (1990). *A shared authority: Essays on the craft and meaning of oral and public history*. Albany: Suny Press.

Gevest, K. K. (2020) «Refugee Policy in Sweden during the Holocaust. A historiographical overview», a *Holocaust Remembrance and Representation*. Estocolm: Swedish Gouvernement:143-162.

Gioelli, E. (2018) «Displaying Gendered Experiences of Socialism and Escape: The Checkpoint Charlie Museum and Tränenpalast», a *Cultures of History Forum*, 1-16.

Griffiths, G. (1989). «Museums and the practice of oral history», a *Oral History*, 17(2), 49-52.

Grosse-Sommer, K. (2018) «Wartime Scars–Comparing the Presence of War and Genocide in Bosnia and Poland», a *Reflections Auschwitz Jewish Center Alumni Journal*, 2018, 20-18.

Grossman, A. (2020). «Memory objects, memory dialogues: Commonsense experiments in visual anthropology», a Schneider, A. i Pasqualino, C. (eds.), *Experimental film and Anthropology*). Londres, Routledge, 131-145.

Kitajima, Y. (2017). *Peace Museums on the Land of Victims and the Land of Perpetrators*. Tesi. Greencastle, Indiana: Depaux University.

Shopes, L., & Hamilton, P. (2008). *Oral History and Public Memories*. Philadelphia: Temple University Press.

Hernández, F. X. (2004). «Els museus militars a Europa», a *Mnemòsine*, 1, 15-34.

Macdonald, S. (2010). *Difficult heritage: Negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*. Nova York: Routledge.

Maluf, S. W. (1999). «Antropologia, narrativas en busca de sentido», a *Horizontes Antropológicos*, 5, 69-82.

Michta, C. (2021). *The Warsaw Uprising Museum and the Polish politics of history*. Tesi doctoral. Cambridge: University of Cambridge.

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio.* Barcelona: Ariel.

Roigé, X. (2009). «Memory of the past as an intangible heritage. Museological preservation of the Spanish Civil War», a Lira, S. *et alii*, *Sharing Cultures.* Barcelos: Green Line Institute, 363-371.

Roigé, X. (2016). «De monumentos de piedra a patrimonio inmaterial. Estrategias políticas, museológicas y museográficas de presentación de la memoria», a Arrieta-Urtizberea, I. (ed.), *Lugares de memoria traumática*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 23-47.

Sierra, F.; Fernández, M. (2005). «Musealización didáctica de conjuntos monumentales», a Santacana, J.; Serrat, N. *Museología didáctica.* Madrid: Ariel, 395-471.

Tureby, M. T. (2020). «Memories, testimonies and oral history. On collections and research about and with Holocaust survivors in Sweden», a *Holocaust Remembrance and Representation*. Estocolm: Swedish Gouvernement, 67-92.

Sevillano Calero, F. (2003). «La construcción de la memoria y el olvido en la España democrática», a *Ayer*, 52, 297-320.

Sturken, M. (2015). "The 9/11 memorial museum and the remaking of ground zero", a *American Quarterly*, 67, 471-490.

Szczepanski, J. (2012). «Romanticising and revising the Second World War in Polish museums», a *Museum Management and Curatorship*, 27(3), 273–289.

Tamashiro, R. (2022). «The layers of oral histories at memorial museums», a Mulvihill, T. M.; Shaminathan, R. (eds.), *Oral History and Qualitative Methodologies*. Nova York: Routdledge, 131-150.

Tunbridge, J. E.; Ashworth, G. J. (1996). *Dissonant heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Nova York: John Wiley.

Thompson, P. (1978). *The voice of the past. Oral History.* Oxford: Oxford University Press.

Viel, A. (1994). «Quand souffle l'esprit des lieux, nature et culture au diapason de la pérennité», a *Patrimoine et culturel, patrimoine naturel. Colloque de l'école nationale du patrimoine.* París: Ed. La Documentation Française.

Walsh, K. (2001). «Collective Amnesia and the Mediation of Painful Pasts: the representation of France in the Second World War», a *International Journal of Heritage Studies*, vol. 7(1), 83-98.

Wahnich, S. (2005). «Les musées d'histoire du xxe siècle en Europe», a Études. Revue de culture contemporaine, 7/8, 29-41.

Wolf, D. L. (2019). «Postmemories of joy? Children of Holocaust survivors and alternative family memories», a *Memory Studies*, 12(1), 74-87.

Zonabend, F. (1999). *La mémoire longue*. París: Jean-Michel Place.



Fig. 1. Memorial Camp de Ribesaltes, Rosselló. Cada pantalla conté la biografia d'una persona que visqué internada al camp, la qual cosa permet conèixer diferents tipus de presoners. Fotografia: Autor.



Fig. 2. Hohenschönhausen (Berlín). Visita guiada a la Presó de la Stasi a càrrec de Jorge L. García Vázquez, antic presoner. Està mostrant l'expedient de la seva detenció. Fotografia: Autor.



Fig. 3. Verzetsmuseum Junior, Amsterdam. L'interior de l'escenografia que representa la casa d'Eva, una nena jueva, i la seva família, amb el relat de la seva vida sota l'ocupació. Fotografia: Autor.



Fig. 4. Muzeum II Wojny Swiatowej, Gdansk. Relat amb la història de la nena Tania Sawiczewa, que va patir i morir en el setge de Leningrad, sobre el qual escrigué un diari amb les seves vivències. Fotografia: Autor.



Fig. 5. Memorial de Camposines, Terra Alta. En una museografia que ja va ser substituïda, hi havia relats de soldats que havien lluitat en la Batalla de l'Ebre en ambdós bàndols. Fotografia: Autor.



Fig. 6. Hiroshima Peace Center. Robes de víctimes de l'esclat de la bomba d'Hiroshima, acompanyades de relats biogràfics. Fotografia: Autor.



Fig. 7. Tränenpalast, estació de Friedrichstraße, Berlín. Una maleta era tot el que se'ls permetia emportar en emigrar de la RDA; en l'escenografia s'explica un relat personal. Fotografia: Autor.



Fig. 8. Muzeum Powstania Warszawskiego, Varsòvia. En uns cubicles, separats de l'exposició central, es mostren relats personals i imatges molt dures del sofriment. Fotografia: Autor.



Fig. 9. Museum Of War And Genocide Victims, Mostar. Escenografia on s'exposen les biografies i fotografies de victimaris acusats de genocidi. Fotografia: Autor.



Fig. 10. Auschwitch Memorial Museum. Maletes amb els noms dels deportats al camp. Fotografia: Autor.



Fig. 11. Yad Vashem, Jerusalem. Galeria de fotografies de víctimes de l'Holocaust. Fotografia: Autor.



Fig. 12. Centro de Memoria, Paz y Reconciliación, Bogotà. Espai en què costureres creen teixits com a símbols de pau i reconciliació. Fotografia: Autor.

MEMORIA TRAUMÁTICA Y MOVILIZACIÓN CIUDADANA. LAS RETÓRICAS DEL CONFLICTO ENTRE LAS DIFERENTES PROPUESTAS MEMORIALES SOBRE EL MONUMENTO A LA BATALLA DEL EBRO DE TORTOSA

Agustí Andreu Tomàs
Universitat Rovira i Virgili
agustí.andreu@urv.cat

Resumen. En estos momentos, en la ciudad de Tortosa estamos asistiendo a un debate en relación con el monumento sobre la batalla del Ebro. Con el paso del tiempo y la hegemonía de otros valores sociales y políticos, este monumento se ha convertido en un problema ya que nos remite a un pasado traumático. En este texto pretendemos analizar las viejas y las nuevas narrativas y los debates que, desde los sectores políticos (local, autonómico y estatal) y desde la población local se han generado sobre cuál es el significado que debe darse a este monumento en nuestros días y a qué usos se debe destinar.

Palabras clave: memoria traumática, identidad local, turismo oscuro, movilización ciudadana, patrimonialización.

Traumatic memory and public mobilisation. The rhetorics of conflict between the various proposals for the monument to the Battle of the Ebro in Tortosa

Abstract. We are currently witnessing a debate in the city of Tortosa about the Monument to the Battle of the Ebro. As the years have passed and other social and political values have become hegemonic, this monument has become a problem because it reminds us of a traumatic past. In this text, we aim to analyse the old and new narratives and the debates that have been generated by the local, regional and state politicians and the local population about what meaning should be given to this monument today and what uses it should be put to.

Keywords: traumatic memory, local identity, dark tourism, public mobilisation, patrimonialization.

1. Introducción

Este trabajo tiene su origen en un texto que se publicó en el periódico *Ebre digital* (<https://ebredigital.cat/2021/06/08/memoria-traumatica-i-turisme-fosc-a-proposit-del-monument-a-la-batalla-de-lebre/>). En ese escrito realicé una primera reflexión sobre las diferentes retóricas relacionadas con los posicionamientos (políticos, de asociaciones y de ciudadanos) tanto de los partidarios de que el monumento de la batalla del Ebro (MBE) continúe en el sitio donde está como de aquellos que consideran que se ha de retirar de su emplazamiento original. Lo que empezó como una simple reflexión basada en la lectura de diferentes escritos de la prensa local y de los vídeos realizados por las televisiones de la zona, ahora se ha convertido en un texto que pretende realizar un análisis más profundo de la situación que en los últimos años se está viviendo en, sobre todo, la ciudad de Tortosa acerca de, como algunos lo califican, «el monumento franquista más grande de Cataluña».

2. Metodología

La metodología empleada es fundamentalmente etnográfica. Cuando ha sido posible hemos realizado observación (en algunos actos públicos relacionados con el monumento), y, en su defecto, se han utilizado las redes sociales para poder *observar* aquellos actos y presentaciones públicas a las que no hemos podido asistir. También hemos entrevistado tanto a partidarios de que el MBE se quede en el río como a partidarios de que el monumento se retire. Los primeros se articulan en dos asociaciones, la Comissió per la Reinterpretació del Monument de la Batalla de l'Ebre (COREMBE) y Tortosins pel Monument (TpM). Los segundos se agrupan en la Comissió per la Retirada dels Símbols Franquistes de Tortosa (CRSFT). Las visiones tan volubles como fugaces y contradictorias de los representantes políticos, básicamente del consistorio de la ciudad de Tortosa y de la Generalitat de Catalunya, las hemos recogido a partir de las declaraciones que han realizado en la prensa y en la televisión local. Las opiniones, las interpretaciones, las reflexiones y los datos obtenidos de las entrevistas los presentaremos anónimamente, únicamente haremos

constar la asociación de Tortosa a la cual pertenecen: CRSFT (Comissió per la Retirada dels Símbols Franquistes), COREMBE (Comissió per la Reinterpretació del Monument de la Batalla de l'Ebre) y TpM (Tortosins pel Monument). Por otro lado, hay que comentar que en las citas textuales de los escritos publicados en la prensa y en los diferentes medios audiovisuales se ha respetado el idioma empleado por la persona entrevistada y el utilizado por la prensa. En las citas de las entrevistas hemos decidido mantener el idioma utilizado por la persona entrevistada. A partir de los datos recogidos hemos elaborado un discurso en el que hemos apostado por dar visibilidad a las personas, a las instituciones y a las políticas locales, así como a los medios de comunicación del territorio estudiado.

3. De los años sesenta del siglo XX a la actualidad: fechas clave en la construcción de la problemática sobre el monumento de la batalla del Ebro (MBE)

3.1 Tiempo de posguerra: la idea del monumento

El 31 de octubre de 1939, en un documento oficial, se menciona por primera vez el proyecto de un monumento en el río Ebro:

> Tant en el redactat de l'acord municipal com en el del Diario Español queda clar que el monument s'impulsa amb la intenció de perpetuar el record de la victòria franquista a la batalla de l'Ebre i el factor estratègic que la derrota republicana en aquesta batalla va suposar per al desenllaç de la Guerra Civil Espanyola (Castelló, 2019: 159).

El primer diseño del monumento se debe a Agustín Bartlett Zaldívar, arquitecto del Ayuntamiento de la ciudad de Tortosa. La propuesta de Bartlett, consistente en un monolito que en su cima tenía un águila (ilustración 1), se mantuvo, con más o menos interés, hasta el momento en que el director de la Escuela de Arte de Tarragona, Lluís María Saumells, se hizo cargo de la realización del monumento. La idea preconcebida en el año 1939 se empezó a materializar definitivamente con vistas a la celebración de los 25 años de paz del régimen dictatorial. Bajo la iniciativa del entonces gobernador civil de la provincia de Tarragona, Fernández Mar-

tínez, se constituyó una comisión promonumento que estaba compuesta por el presidente de la Diputación, Antonio Soler, el alcalde de Tortosa, Joaquín Fabra, y el representante del Movimiento de la provincia Tomás Pelayo (Castelló, 2019). Las obras del monumento se terminaron en 1964.

3.2 25 años de paz: la inauguración del monumento

El MBE se inauguró el 21 de junio de 1966, aprovechando la visita a Cataluña del general Franco en el marco de la celebración de los 25 años de paz del régimen. De este acto cabe destacar el papel de la jerarquía eclesiástica, representada por el obispo Manuel Moll, y del gobernador civil de Tarragona, cuyos discursos aparecen transcritos en la crónica de la época. Según el gobernador civil:

> Este es, señor, el monumento que hemos levantado con un propósito de homenaje a vos, a vuestro Ejército, a vuestra obra, a sus raíces y a su promoción actual y futura. La provincia de Tarragona, centrada hoy en Tortosa, siente el gozo de haber puesto en aguas de su gran río — que es también por sí buen símbolo de unidad española— una cátedra que ha de pregonar estos sentimientos, esta fidelidad a vuestro mandato y a la memoria de quienes, hallando gloria en la Batalla del Ebro, abrieron los caminos de unidad, de grandeza y de libertad, de esta España que, bajo vuestra guía, vive en paz. ¡Arriba España! ¡Viva Franco! (*La Vanguardia*, 22-6-1966, <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1966/06/22/pagina-6/32654299/pdf.html> [consulta: 18-1-2022]).

3.3 Los primeros desencuentros sobre el monumento.

En el vídeo *El monument a la Batalla de l'Ebre de Tortosa, allibera't de la simbologia franquista*, producido por el casal popular Pantxampla de Tortosa, entre otros testimonios personales se incluye el del historiador y exdelegado de Cultura de la Generalitat de Catalunya a les Terres de l'Ebre Ramon Miravall, quien asegura que «encara en vida de qui el va crear es va intentar fer desapareixer d'una forma no gaire ortodoxa». Según Miravall, cuando él estaba de delegado de Cultura de la Generalitat, en el año 1984, la Comissió Técnica de Patrimoni aprobó la retirada del monumento (<http://quinacapital.blogspot.com/2010/10/> presentacio-del-vi-

deo-el-monument-la.html [consulta: 16-2-2022]). Sònia Castelló (2019) nos comenta que esta opción no prosperó por la oposición del entonces alcalde de Convergència i Unió, Vicent Beguer. Este mismo alcalde fue quien en 1986 quitó el Víctor (emblema del dictador Franco) así como la inscripción «Al Caudillo de la Cruzada y de los 25 años de Paz», y otra relativa a la Guardia Civil (Ribera, 2020). Posteriormente, en septiembre de 2008, el Ayuntamiento de Tortosa retiró las dos copias de una placa en donde aparecían los nombres de todas las personas que intervinieron en la creación tanto ideológica como material del monumento (Castelló, 2019). En 2003, el MBE fue catalogado y protegido por el consistorio tortosino bajo el mandato de Joan Sabaté, del Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC).

En los años siguientes, como consecuencia de la aparición y desarrollo de leyes de la memoria, tanto de Cataluña como de España, la presión sobre la retirada del MBE se aceleró y tomó una nueva significación. En 2015, F. Bel (CiU), para poder continuar como alcalde de la ciudad, realizó un pacto con Esquerra Republicana de Catalunya (ERC). Uno de los acuerdos pactados consistió en la realización de una consulta popular para decidir sobre la retirada o el mantenimiento del MBE. Los únicos partidos políticos que se opusieron a la celebración de la consulta fueron la Candidatura d'Unitat Popular (CUP) y el Partido Popular (PP). También se posicionaron en contra los sindicatos CATAC, UGT, USOC, CCOO y la USTEC y Ómnium Cultural. La consulta se aprobó con los votos de CiU, ERC, PSC y Movem Tortosa.

El *síndic* de Greuges, Rafael Ribó, emitió una resolución, en enero de 2016, en contra de la consulta y a favor de la retirada del monumento. Los argumentos que presentó el *síndic* fueron muy claros: 1) que se retire el monumento sin realizar una consulta previa ya que la Ley de la Memoria obliga a las instituciones a retirar los símbolos franquistas, 2) la vinculación de la escultura con el franquismo es evidente, aunque se hayan retirado los símbolos más directamente relacionados con la exaltación a Franco y a la victoria del bando nacional (<https://www.sindic.cat/es/page. asp?id=53&ui=4009#> [consulta: 14-2-2022]).

En marzo de 2016, la Candidatura d'Unitat Popular (CUP) presentó una moción sobre la retirada del MBE en el Parlament de Catalunya. Como consecuencia de esta moción, el Parlament instó al Ajuntament de Tortosa a retirar inmediatamente, sin ningún tipo de consulta, el MBE. Haciendo caso omiso de la aprobación de esta moción, en mayo de 2016, se llevó a cabo la consulta popular. Todos los ciudadanos de Tortosa, mayores de 16 años, pudieron participar y contestar a una pregunta que incluía dos posibles respuestas:

> En relació al monument de la batalla de l'Ebre, que va inaugurar el general Franco l'any 1966, què creu que l'Ajuntament de Tortosa ha d'impulsar:
>
> *a)* Retirar-lo i museïtzar-lo per promoure la memòria històrica i la pau.
>
> *b)* Mantenir-lo, reinterpretar-lo i contextualitzar-lo per promoure la memòria històrica i la pau.

Del 29,73% de la población que participó en la consulta, el 68% votó a favor de la continuidad del MBE en su emplazamiento habitual.

En el mismo mayo de 2016, un abogado de Madrid, Eduardo Ranz, presentó una denuncia en el juzgado de Tarragona contra el Ayuntamiento de Tortosa por no retirar el MBE. La sentencia consideró que no era el Ayuntamiento el que debía retirar el monumento, ya que no era de su propiedad.

El 16 de noviembre de 2020, la Comissió Territorial d'Urbanisme de les Terres de l'Ebre, con los informes favorables del Departament de Cultura, dels Serveis Territorials a les Terres de l'Ebre, de la Direcció General de la Memòria Democràtica del Departament de Justícia y de la Confederación Hidrográfica del Ebro, dio su aprobación para la descatalogación del MBE del catálogo de edificios y conjuntos urbanos y rurales de carácter histórico, artístico y ambiental.

Una vez descatalogado, se procede a pedir la autorización para su retirada. A tal efecto, el Departament de Justicia de la Generalitat de Catalunya, en noviembre de 2020, solicita la licencia de obras para su desmontaje al Ayuntamiento de Tortosa. Paralelamente, se piden los informes y per-

misos oportunos a la Agencia Catalana de l'Aigua y a la Comisión Hidrográfica del Ebro.

En junio de 2021, el COREMBE presentó una moción al Ayuntamiento de Tortosa para evitar la retirada del monumento que se desestimó con los votos en contra de Movem Tortosa, ERC-Tortosa Sí, el PSC y la CUP, la abstención de Junts per Tortosa y el voto a favor de Ciudadanos. Posteriormente, el COREMBE presentó un recurso en el Juzgado Contencioso número 2 de Tarragona y la jueza mandó paralizar y posponer las obras de desmontaje del MBE, al considerar que su retirada implicaría su imposible restitución en caso de que el recurso interpuesto por el COREMBE se resolviera a su favor.

4. El siglo XXI: la aparición de las políticas públicas y del activismo ciudadano

4.1 Las leyes de memoria y la construcción de una nueva mirada sobre el pasado

Como ya hemos comentado en otra ocasión (Andreu y Pujadas, 2011), las políticas públicas sobre la memoria en Cataluña se empezaron a articular a partir de 2004, con la creación del programa para el Memorial Democràtic incluido en el Decret 2/2004, de 7 de gener, d'estructuració del Departament de Relacions Institucionals i Participació. A pesar de las enmiendas a la totalidad del grupo parlamentario del Partido Popular y del grupo mixto (Ciudadanos) y la oposición de CiU, el 24 de octubre de 2007 se aprobó la Llei 13/2007, de 31 d'octubre, del Memorial Democràtic. En el Estado español la conocida como Ley de la Memoria Histórica se aprobó, también, en 2007 (Ley 52/2007, de 26 de diciembre).

En el caso de Cataluña, en la denominación de leyes y decretos relativos a la restitución de la memoria relacionada con la Guerra Civil y la posguerra, se ha optado por el término memoria democrática, en vez de memoria histórica, para enfatizar explícitamente que se trata de una memoria relacionada con la recuperación de las libertades y la lucha antifranquista. El término *memoria histórica*, si bien de una manera no tan explícita también hace referencia a la misma temática (Ruiz, 2017; Arós-

tegui, 2006), sin embargo, para los responsables del Memorial Democràtic, se trata de un nuevo concepto de memoria fundamentado en la transmisión de la diversidad de luchas a favor de la democracia como valor de presente y de futuro (Guixé, 2010: 10).

En la actualidad, algunas comunidades autónomas que han promulgado sus propias leyes sobre la memoria adoptan en su nombre las dos concepciones, como, por ejemplo, la de Cantabria: Ley 8/2021, de 17 de noviembre, de Memoria Histórica y Democrática de Cantabria. También la modificación de la ley española recurre esta vez al concepto de democracia en lugar de historia. El nuevo texto legislativo se denomina Ley de Memoria Democrática. El proyecto de esta ley, que se aprobó en el Consejo de Ministros en julio de 2021, especifica de manera más evidente el énfasis en «la reparación integral de las víctimas de la Guerra Civil y la Dictadura, así como a las políticas de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición»[1].

Actualmente, Cataluña también está inmersa en un proceso de modificación de la legislación aparecida en 2007, y el Consell Executiu de la Generalitat de Catalunya ya ha aprobado la memoria preliminar del Avantprojecte de Llei Integral de Memòria Democràtica. Las novedades más destacadas de este anteproyecto están relacionadas con la creación de una Comissió de la Veritat, la incorporación de la memoria democrática en el currículo educativo de las escuelas y el hecho de que facultará a la Generalitat de Catalunya para retirar la simbología franquista. Tanto la nueva ley catalana como la española aún están, en el momento de redactar estas páginas, pendientes de aprobación.

La legislación acerca de la conservación de la memoria, sobre todo la de tipo traumático, se ha convertido en uno de los ejes clave de las sociedades actuales, especialmente en aquellas que más directamente se han visto afectadas por procesos bélicos o Gobiernos dictatoriales. Las dinámicas instauradas en estos países no son tan diferentes como puedan parecer en un primer momento. Según Groppo (2018), en la mayor parte de Europa podemos observar dos tipos diferentes de culturas memoria-

1 Ver <https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces/200721-enlace-memoria.aspx> (consulta: 6-3-2022].

les. Por una parte, la memoria del Holocausto, en la Europa occidental, y, por otra, la memoria del comunismo, en la Europa oriental. En el caso de España y de algunos países del sur del viejo continente, como Italia, Portugal y Grecia, opinamos que podemos hablar de un tercer tipo de cultura memorial originada por la existencia de regímenes dictatoriales y, en algunos casos, por la presencia de conflictos armados de tipo fraternal, guerras civiles, que los acompañaron. Este tercer tipo de memoria, también, nos acerca más a las situaciones vividas en el Cono Sur:

> [...] la restauración no supuso sin embargo la ruptura con la dictadura. En opinión de diversos autores, tras la derrota plebiscitaria de Pinochet se produjo una negociación superficial y cosmética en la que los sectores democráticos claudicaron [...] bajo la lógica del mal menor [...] el poder busco oficializar un discurso de la memoria marcado por la moderación en el que la característica fundamental fue la ritualización del consenso [...] por esa razón la denominada transición chilena que dejó un régimen democrático lleno de imperfecciones y enclaves autoritarios (Sánchez, 2016: 202).

Según David González (2016), en España, «el proceso de transición a la democracia supuso la consolidación de un modelo de memoria institucional y no social que se basará en el olvido y no en la reparación». El cambio de paradigma hacia posiciones reparacionistas no se produjo hasta el siglo XXI, con la aparición de las diferentes leyes sobre la memoria. Memoria del Holocausto, memoria del comunismo, memoria de la dictadura; en el fondo las estrategias a través de las cuales se pretende implementar una nueva mirada sobre estos períodos históricos son prácticamente las mismas. Por un lado, vemos que se trata de construir una nueva visión sobre el pasado guiada por los problemas y las preocupaciones actuales. El pasado se reinterpreta a partir del presente, a partir de los nuevos valores dominantes que establecen unas nuevas narrativas (Groppo, 2019). Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la Europa oriental y el cambio de una memoria basada en el paradigma antifascista a una memoria construida desde el paradigma anticomunista. Roigé lo ejemplifica de la siguiente manera:

> Así, en Rusia, los museos revolucionarios de Moscú y San Petersburgo se convirtieron en museos de historia política rusa, manteniendo en muchos casos las viejas escenografías y sólo cambiando los rótulos explicativos. Así, resulta chocante en San Petersburgo la visita a los despachos de Lenin y Stalin con escenografías creadas para mitificar estos personajes con cartelas explicativas sobre el carácter dictatorial del comunismo (2016: 31).

En la misma línea, Groppo (2019), precisamente, nos recuerda que las políticas de la memoria a la vez son también políticas del olvido, ya que excluyen una parte del pasado. Así, por ejemplo, en el caso de Rusia, monumentos de figuras o episodios del pasado comunista fueron demolidos, en el caso de Italia, se intentó olvidar su participación al lado de Alemania, y hubo esfuerzos por poner el acento en la importancia de la resistencia, y, por su parte, Francia buscó olvidar la colaboración con los alemanes durante el régimen de Vichy (1940-1944).

Desde este punto de vista, debemos tomar en consideración que el proceso de recuperación de la memoria puede caer en un grave peligro. Como comenta Susana Narotzky (2006; 2007), tenemos el peligro de alejarnos de la idea de ágora (pluralidad de memorias) e ir a parar, finalmente, a una dicotomía moral: mal-franquismo/bien-democracia. Una de las maneras que las diferentes sociedades han encontrado para superar este reduccionismo del que habla Narotzky la encontramos en el hecho de que la nueva cultura de la memoria, generada a partir de la eclosión de la legislación relativa a esta temática, se sustenta en una ideología cuyo discurso se articula básicamente en la Declaración de los Derechos Humanos, que en la sociedad actual se han convertido en una superideología (Sánchez, 2016).

4.2 La acción comunitaria: los diferentes posicionamientos y sus retóricas[2]

La estructura de la acción comunitaria en relación con el MBE se aglutina en torno a tres asociaciones diferentes: la Comissió per la Retirada dels Símbols Franquistes de Tortosa (CRSFT), Tortosins pel Monument (TpD) y la Comissió per la Reinterpretació del Monument de la Batalla de l'Ebre (COREMBE).

La CRSF se creó, en 2009, con ocasión de un homenaje a la resistencia antifascista con motivo del 70.º aniversario de la entrada de tropas nacionales en Tortosa. Esta comisión está formada por un grupo de personas vinculadas al mundo de la investigación, la cultura y el activismo social (<https://es-es.facebook.com/Comissi%C3%B3-per-la-retirada-dels-s%C3%ADmbols-franquistes-de-Tortosa-169715398385692l/about/> [consulta: 13-2-2022]). Una de las campañas más conocidas de la CRSFT se titula «Vergonya monumental» (ilustración 2). Los puntos más importantes de esta campaña los podemos agrupar en los siguientes epígrafes: 1) se trata de un monumento de clara exaltación franquista, 2) es incoherente defender que forma parte del paisaje urbano, 3) la antigua pilastra del puente de la Cinta puede volver a desempeñar su antigua función de soporte a una infraestructura de paso de una parte a otra del río, 4) se debe retirar porque así lo exige la Ley de Memoria Histórica de 2007, 5) los monumentos franquistas se retiran sin que nunca se haya producido ninguna consulta sobre ello (https://vergonyamonumental.wordpress.com/trajectoria/ [consulta: 9-2-2022]).

A partir de la aparición de la noticia de la realización de la consulta popular de 2016 sobre la retirada del MBE, se creó el colectivo Tortosins pel Monument (TpM). Según uno de los primeros presidentes de esta asociación, Jaume Solé, «quan juntament amb altres companys de ideologies molt diverses vam decidir fundar l'Associació "Tortosins pel Monument"

2 En este apartado, cuando utilicemos la información proporcionada por las entrevistas que hemos realizado, la vamos a citar empleando las siglas de la institución a la cual pertenece la persona entrevistada (COREMBE, CRSFT y TpM). Para poder distinguir los discursos de cada una de las personas que nos ayudaron en nuestra investigación, añadiremos a las siglas de las instituciones un número. Por poner un ejemplo, como del COREMBE hemos entrevistado a dos personas, los códigos identificativos serán COREMBE1 y COREMBE2, de TpM hemos entrevistado a una persona, por lo tanto, la citaremos TpM1, y las dos entrevistadas de la CRSFT serán CRSFT1 y CRSFT2.

ho vam fer moguts per un profund amor a la nostra ciutat» (<http://hemeroteca.marfanta.com/opinio/ Tortosins_pel_Monument/230> [consulta: 20-2-2022]). La mirada memorística de este colectivo, a favor de que el monumento se quede en medio del río Ebro, está relacionada con una determinada visión, que creemos que es significativamente mayoritaria entre las personas que integran TpM, sobre el denominado alzamiento y la Guerra Civil española:

> Ara estan sortint molts historiadors que fins ara estaven callats, per explicar lo perquè de l'inici de la guerra civil, que no va ser un aixecament nacional sinó una defensa dels valors que hi havia en aquell moment, que d'alguna forma l'aixecament ja havia sigut, perquè [...]. Claro, això els sap molt de mal als d'esquerres que ho diguen [...] vull dir aquí si tu parles d'alguna cosa [...] dels 40 anys del franquisme et diuen que estàs loco casi, casi. Sin embargo, commemorar o rememorar qualsevol cosa de la república bueno és que ets un salvador, ets un demòcrata i no és ben be així (TpM1).

Posteriormente Tortosins pel Monument se incorporó al COREMBE ya que, como no estaban legalizados como institución, no poseían entidad jurídica.

Por su parte, el COREMBE se creó a partir del momento en que aparecieron las primeras declaraciones que daban por hecho que el MBE se retiraría de su emplazamiento. Estamos hablando de finales del año 2020, cuando se empezaron a reunir una serie de personas cuyo denominador común se fundamenta en dos aspectos clave: el querer que se respetase el resultado de la consulta popular, «Bueno quin pito toquem, perquè ens van fer el préssec per a no res, no?» (COREMBE1), y evitar que el MBE se retire del medio del río. Estos dos rasgos articulan un grupo ciertamente heterogéneo desde el punto de vista ideológico y político: «[...] això és un dels reptes més grans que hem anat superant perquè clar al COREMBE hi ha moltes ideologies, però hi ha una cosa en que som capaços de posar-nos d'acord i es que el monument forma part de la memòria històrica de la ciutat de Tortosa» (COREMBE2).

5. Las narrativas en contra del monumento. Entre la «vergüenza monumental» y la «memoria necesaria». Y algunos memes

La campaña «Vergüenza Monumental» creada por la CRSFT defiende la retirada del monumento con base en un aspecto jurídico, la Ley de Memoria Democrática (Cataluña) y la Ley de Memoria Histórica (España). Sus argumentos son concisos, se trata de un monumento de exaltación al caudillo Francisco Franco y al bando nacional que ganó la guerra y que, pese a ello, sigue estando en un espacio público. Y mientras esté en el espacio público, «continues donant el valor inicial [...] jo he estat a un camp de concentració i allí respires lo sofriment i aquí respiro lo glorificar Franco» (CRSFT1). Por otra parte, la CRSFT también introduce la perspectiva del nacionalcatolicismo: «Quan lo de la consulta a una homilía mos van dir que un capellà va dir "Mos volen treure el Monument" (COREMBE1); «Perquè llavors està la creu detràs i claro, tot això és un pac (COREMBE2)»; «Lo nacional catolicisme està allí, està allí» (COREMBE1).

La retirada del monumento se concibe como una restitución democrática: «[...] se restitueix l'espai, s'allibera d'esta càrrega simbòlica tant forta dictatorial que encara l'estem patint i més a Catalunya [...] és que això és actual perquè el missatge franquista encara és ben present» (CRSF2); y también como una manera para que la gente y la sociedad se posicionen al lado de aquellos que han sufrido y murieron en la Guerra Civil y los que fueron torturados, encarcelados y asesinados en la posguerra. El mantenimiento del MBE en su emplazamiento actual: «Saps per a que et servirà, per a que et vinguen tots los de VOX aquí en la ma aixecada, que ja ho han fet» (CRSFT1), ya que ahora lo que únicamente se aprecia es un monumento de los que han ganado la guerra.

Uno de los últimos actos realizados por la CRSFT, concretamente el 18 de julio de 2021, contó con la presencia del artista Ignasi Blanch, quien para la ocasión creó un dibujo (ilustración 3) en el que se puede leer la inscripción «La memòria necessària». Para este artista, debemos hacer «[...] una revisió de la historia a partit de tota esta gent que sense voler-ho els van obligar a fugir, a marxar, a morir. Llavors per mi és molt important aquesta revisió [...] la memòria que jo proposo és una memòria des

d'aquests que recordem, els perdedors, diguem els que no hi son i sobre tot sense aquest monument». La memoria subalterna, la de los perdedores, debe emerger, y en la propuesta artística presentada por I. Blanch emerge con mucha fuerza desde las profundidades del río. Por otro lado, esta nueva memoria, en el imaginario de su autor, no puede hacerse realidad sin la desaparición del monumento sobre la pilastra del antiguo puente de la Cinta.

La retirada del MBE ha generado diversos memes (ilustraciones 4, 5 y 6) en las redes sociales, algunos de estos los hemos recogido de las cuentas oficiales de la campaña «Vergüenza monumental», de Twitter, y de su página web (<https://twitter.com/vergonyam>, <https://vergonyamonumental.wordpress.com/> [consulta: 9-2-2022]).

6. Las narrativas a favor del monumento. La apuesta por su reinterpretación y algunas *fake news*

Las estrategias de TpM para conseguir que el monumento se quede se centran en negar la esencia franquista del MBE a través de, en primer lugar, argumentar que los símbolos franquistas ya se retiraron y que el monumento siempre ha representado a los dos bandos que lucharon en la contienda bélica, y, en segundo lugar, a partir de sobrevalorar la vertiente artística, considerándolo una obra de arte del escultor J. M. Saumells. En cambio, desde el COREMBE, una gran mayoría de sus integrantes defiende el monumento desde el punto de vista histórico y pedagógico, aunque también la visión de una fracción de los miembros de esta asociación coincide con la totalidad o con una gran parte de los argumentos defendidos por TpM. Desde el COREMBE, las funciones y los usos a los que debe dedicarse el MBE son los siguientes:

a) Contar la historia de la batalla del Ebro, del franquismo y la dictadura y fomentar la memoria histórica y democrática. En este punto, los argumentos utilizados son de tipo histórico y pedagógico. Desde la perspectiva histórica:

> Jo particularment ho miro més des d'un punt de vista històric, d'historiador. Allavons jo entenc que els elements patrimonials que existeixen en una ciutat els hauríem de conservar justament perquè donen la visió de la història i eliminar-los entenc que bueno. Una ciutat hauria de ser, per a mi eh!, com un llibre obert i allavons això que voldria dir? pos que hi ha tota una sèrie d'elements que bueno, s'han fet malbé perquè les ciutats evolucionen, tenen vida pròpia però en hi ha uns altres que ens faciliten el nexe amb un coneixement del passat (COREMBE1).

Desde la óptica pedagógica se pone el énfasis en lo siguiente:

> En primer terme hem de dir que des de l'àmbit didàctic i pedagògic quan tu consultes a la ciutadania i crees un procés de participació, aquest procés l'has d'escoltar perquè si no l'escoltes ja no parteixes d'uns principis democràtics. La gent va parlar i per tant se l'ha d'escoltar. [...] Un segon terme, la ciutat parla a les generacions que l'anem vivint [...] el que si natros canviem el monument i el posem dins d'un espai tancat perd tota intencionalitat de comunicació a les futures generacions...les ciutats no poden anar canviant los seus monuments perquè son vestigis de la seva història. Este és un altre principi pedagògic (COREMBE2).

b) Contribuir a la paz, la concordia y a curar heridas. Conceptos que hoy en día pueden considerarse como desfasados y vacíos de contenido. Esto ya lo ha intentado la llamada transición española y no hace falta volver sobre ello. Pienso que poner en primer lugar estos conceptos solamente sirve para esconder parte de la verdad histórica y blanquear la dictadura y el fascismo, más cuando los usos de estas retóricas los vemos presentes, predominantemente, en aquellas narrativas sobre la paz que pretenden desposeer de todo contenido franquista al MBE y que, como veremos, hemos agrupado bajo el concepto *de fake news*.

c) El MBE es una obra de arte del escultor Saumells. Obviamente, la materialización del MBE la hizo un escultor, y, por tanto, debe reconocerse también la faceta artística del monumento. Pero miembros del COREMBE y de TpM, a través de atribuirle un valor artístico al monumento, lo que pretenden es desnaturalizar su significado. La significación histórica y política (como documento) es la clave, no la artística (como obra). Creemos que no es pertinente, pues, que, desde el punto de vista artísti-

co, se nos diga: «Que sea un monumento de la etapa franquista, pero esto ya no es relevante», «[...] el significado artístico debería tener una significación importantísima para darle valor a la ciudad». ¿No es relevante que sea un monumento franquista?, ¿es su valor artístico lo relevante? Todo elemento patrimonial es polisémico y se puede analizar desde diferentes perspectivas y disciplinas, una de ellas es el arte. Pero no podemos convertir la mirada artística en la esencia del MBE. Su esencia es otra.

d) La mayoría de las políticas públicas sobre este tipo de memoria fomentan y promueven ciertos sitios como atracciones turísticas. El concepto de turismo de memoria incluye realidades muy distintas y nos parece razonable el uso de otras denominaciones alternativas. No es lo mismo visitar la tumba de Elvis Presley o los barracones de Auschwitz, que nos muestran un pasado traumático, que visitar el museo al aire libre de Skansen en Suecia, donde se presenta, a partir de la cultura popular y tradicional, un pasado idealizado. J. J. Lennon y M. Foley (2000) utilizan el concepto de *dark tourism* para designar el acto de viajar a los lugares relacionados con la muerte, el desastre, la tragedia, la catástrofe, la guerra..., por cuestiones relacionadas con el recuerdo, la educación o el entretenimiento. Desde el punto de vista turístico, se plantea que el MBE se integre en los espacios del Memorial Democrático y haga de enlace con las activaciones que ya existen en las comarcas de la Terra Alta y la Ribera d'Ebre:

> Es una mica irònic que per exemple en la batalla de l'Ebre que la gent va a Villalba, va a Corbera, va a Gandesa i Tortosa que va ser font de guerra, que [...] aquí no hi ha res, no hi ha res [...] perquè si tu ho articules be i la gent fa tota una ruta [...] i acaba morint aquí a Tortosa [...] de la mateixa manera que s'ensenyen altres aspectes de la ciutat, inclús fent la ruta esta de la batalla de l'Ebre acabéssem parlant i parlesses de lo nefast que es una dictadura (COREMBE1).

Actualmente el turismo es uno de los principales motivos que se argumentan para mantener el MBE en su emplazamiento original.

En los discursos elaborados por parte de TpM y de algunos sectores del COREMBE, se puede observar toda una serie de retóricas dirigidas a menoscabar el significado franquista del MBE. Las más inverosímiles y

sorprendentes, por decirlo de alguna manera, las hemos agrupado bajo la denominación de *fake news* (FN).

FN1:

> Hi ha molta gent que es queda en la copla que com el va inaugurar Franco, s'ha de tombar. Però el timbaler del Bruc o el Poble Espanyol també el va inaugurar Franco i no los han tombat (COREMBE2).

FN2:

> El monument aquest segons molta gent no és dels dos bandos [...]. Lo monument va ficar-lo la Diputació de Tarragona a l'any 60 ningú pot dir que no estàvem baix una dictadura [...], però perquè va posar-se, es va posar-se per commemorar uns 25 anys de Pau i van pensar que aquí era una bona cosa col·locar-lo. Que van fer, li van donar llibertat total a l'arquitecte. Lo que fer-lo tenia llibertat total i va fer varios dissenys i va guanyar este. Que era una opció política o no, jo no li veig, en aquell moment sí que va ficar-se baix «por todos los caídos que hallaron gloria» [...] i en un moment en que la religió a España era la religió catòlica normalment tot el que mort halla gloria, li puc buscar tota la intencionalitat que vulgue, però en el moment que hi ha una religió catòlica qui mort halla glòria. Que li vulgues dir que nomes hallaven gloria los que només morien de la part del franquisme. Bueno, això ja és rebuscar molt lo sentit de les paraules però tret d'esta frase és «a todos los caidos en la Batalla del Ebro», punto (TpM1).

FN3:

> [...] aquí són dos monòlits que hi ha, un monòlit aguanta una figura humana [...] molts diem que és un àngel perquè te una estrella a les mans, l'altre que si és un soldat, l'altre que si un soldat de dretes, però realment quan el veus d'aprop no te cap sentit perquè no porta ni una cartutxera ni porta un hàbit ni porta res [...] es una figura humana [...] i si mira de cara al cel és perquè en aquell temps era lo que és feia [...] l'altre és un monòlit que te un àguila, total que si l'àguila, l'aguilutxa, la gallina que si no se què. Vos equivoqueu, vos equivoqueu, primera per l'ecologisme, les àligues les tenim aquí d'alt lo port. Tot lo port, los ports nostres tenen àguiles i allí d'alt les anem a salvar, no són ni aguiluchos ni son gallines

> [...] per lo tant és un àguila que representa lo que es Tortosa i els ports de Tortosa. Per altra banda no te res a veure en l'àguila no de Franco, perquè Franco no n'ha tingut mai cap d'àguila, era l'àguila de Sant Joan i l'àguila de Sant Joan estava plantada en les ales obertes i en los dos peus, en les dos potes enganxades a terra, perquè? Perquè buscava poder terrenal. Esta no, esta aixeca el vol, esta s'aguanta de la coa [...] i te les ales obertes per aixecar-se a volar. Que buscava dir en aixecar-se a volar, suposo que el que volia era aixecar a volar el país, dic jo [...]. Despues los dos monòlits pareixen dos cims i podria ser, Cavalls la part d'allà [...]. Otero l'altre dia em contava que des de [...] horta de Sant Joan diu que hi ha dos cims, un a la dreta i l'altre a l'esquerra i un es lo cim de l'Angel i l'altre es lo cim de l'àguila, claro també pot ser que busques aquesta similitud (TpM1).

7. Tortosa, Cataluña, España, franquistas, antifascistas... Identidad étnica o de clase. ¿De qué se trata?

¿Cómo podemos comprender que, dentro del COREMBE, haya este entendimiento entre ideologías tan diferentes? Creemos que las variables que se han de tomar en consideración implican dos ejes identitarios, la identidad étnica y la identidad de clase. En relación con la identidad étnica, vamos a tomar en consideración la siguiente clasificación: tortosinismo, catalanismo, españolismo y ciudadano del mundo. En relación con la identidad de clase vamos a considerar la oposición, un poco reduccionista, izquierda/antifascismo y derecha/franquismo.

Si focalizamos nuestra mirada en el punto de vista ideológico, de clase, la posición de las personas que están a favor de la retirada o en contra de ella, las clasificaríamos, sin lugar a duda, dentro del binomio izquierda/derecha. Pero nada más lejos de la realidad. Las identidades de clase poseen identidad étnica y, a su vez, las identidades étnicas adoptan una identidad de clase. Este juego entre identidades diferentes se construye y reconstruye constantemente en el tiempo y en el espacio. A nuestro juicio, los planteamientos que articulan la constelación de instituciones, partidos políticos y personas que se oponen a la retirada del MBE no los encontramos en las identidades de clase, sino en las identidades étnicas, concretamente en la existencia de un determinado tortosinismo y en las

posturas contrarias al proceso de independencia de Cataluña. Desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, toda una serie de historiadores locales y folkloristas, entre ellos nombres como los de Ramón Vergés Paulí, Ramón O'Callaghan o Joan Moreira, se han significado en la construcción de una identidad tortosina fundamentalmente de derechas y anticatalanista. El historiador Agustí Agramunt lo resume de esta manera:

> La següent mutació, però, es produiria el segle XIX i primer terç del XX, quan la història local esdevingué una eina reactiva i contestatària a la irrupció de la Renaixença catalana, primer, i del catalanisme després. El cert és que aquest discurs tingué un èxit notable, i no només aconseguí frenar l'arribada del catalanisme, sinó que a més el substituí, per crear un clima social refractari i dislocat dels corrents ideològics de Catalunya. A més a més, va ser curiosament compartit, al llarg dels segles XIX i XX, per bona part de l'arc ideològic de la política local (Agramunt, 2019: 5).

El tortosinismo se estructura en este período como un movimiento anticatalán y de derechas. Otros autores, como Jacobo Vidal (2005), no parecen estar tan de acuerdo con esta visión de la identidad tortosina «em fa l'efecte que hom entén el tortosinisme com una forma dretana i localista de fer política anticatalana. Fins a cert punt, sí. Però en termes absoluts, res de res». Ciertamente también podemos hablar de autores como el *canonge* Joan Baptista Manyà y Francesc Mestre i Noé, referentes de un tortosinismo catalanista. Pero hemos de tener en cuenta que, como nos cuenta este mismo autor, Joan Moreira «era un hombre de Joaquim Bau», y que Bau financió la publicación de parte de los escritos de Vergés Paulí. Los fundamentadores del discurso del tortosinismo anticatalanista y de derechas fueron apoyados por el poder local, lo que nos hace pensar que les confirió una mayor proyección social y una gran capacidad para influir en la mirada de la población local, más cuando la cadena de personajes de la política local y autoridades de la época siguieron, por sus intereses personales, alentando este tipo de identidad anticatalana y de derechas:

> En Teodor González, primer, o Joaquim Bau, després, però també la majoria de la classe política i clerical tortosina del període de la Restauració,

> van veure en el catalanisme i el republicanisme un perill per a l'estabilitat que requeria el sistema caciquista […]. Només els nous moviments socials com el de la Plataforma en Defensa de l'Ebre, el sorgiment de la nova identitat regional (el ser ebrenc/a) i sobretot el contacte fluid de la societat tortosina amb la resta de catalans han aconseguit foragitar el vell tortosinisme, vist ja com quelcom ranci i propi de l'extrema dreta (Agramunt, 2019: 6).

Este tortosinismo de derechas y españolista se ha mantenido vigente hasta nuestros días gracias a la pervivencia de la estructura caciquil que ha caracterizado a Tortosa en el siglo XX. Como nos comenta un miembro de la CRSF, «una ciutat que ha estat fàcilment moguda per 4 cacics i que recorda que hasta fa quatre dies que Fabra va plegar i tot això, encara i tot això, una ciutat rural» (CRSFT2). Precisamente, la exaltación y «protección» de los considerados como prohombres de Tortosa, es decir, de aquellas personas que contribuyeron, ya sea desde el punto de vista político como desde el económico o cultural, a la prosperidad que en el pasado tuvo Tortosa, es una de las claves para entender este movimiento caciquil y de derechas. La mayoría de estos prohombres son precisamente los que ejercen de caciques, como no podía ser de otra manera, y son, también, los partidarios del régimen franquista:

> La memòria històrica es contextualitzar les persones en el moment que els va tocar viure. Per exemple ara analitzen tots els prohoms de Tortosa, que si era no se que, que si era no se quantos […]. Si tu vols fer memòria històrica inclús, mira, a mi em sap molt de greu que a la plaça de l'Institut, plaça Bau, se li hagi tret el nom. Aquí a Tortosa l'educació estava només en mans de la religió. Va ser Bau qui va crear aquests institut situant-nos a la mateixa alçada que Tarragona a l'Institut Martí Franques, d'acord? Si la gent haguessa sapigut que Bau en aquell moment li va marcar un gol a l'Església […] si que es veritat que després lo director va ser Manuel Garcia […] però que després van ser altres directors. Com tu a un institut de tanta llarga tradició li canvies el nom per un nom de Dertosa que no te sentit (COREMBE2).

Recordemos que Joaquim Bau, según Joaquim Montserrat (citado por Moreno, 2016), y José María Gil Robles fueron los responsables de enviar

armas al general Mola y que Bau aportó su capital privado como garantía de la compra de armamento. Bau también desempeñó diversos cargos dentro del Gobierno de la dictadura: en 1959, consejero nacional del Movimiento y procurador en Cortes; en 1965, presidente del Consejo de Estado; en 1970, vicepresidente del Consejo del Reino, y en 1973,recibió el título nobiliario de conde de Bau.

> Claro, això és com la història de Bau, que el porten allí d'alt i ja sabem quina és la història de Bau [...], però claro, aquí un prohombre, prohombre de què? Posar en Valor lo de front de guerra durant 9 mesos, los bombardejos que van destrossar el 70 % de les cases i van fer marxar a la gent [...]. Tampoc ningú sap que Bau [...] comprava les bombes per bombardejar la seva pròpia ciutat i tot això no es veu, només es veu el monument dels que han guanyat la guerra(CRSFT1).

Desde el punto de vista de esta identidad local, hemos de referirnos a la expresión «los de fuera», «molta gent que veu que, com t'ho diria, que això ho han aixecat los d'aixòs des de fora [...] hi ha molta gent pos que pensa bueno pos si aquí pensem o la gent vol una cosa, perquè se'ns ha d'obligar [...] alguna part dels que defensen que es quedi es com una reacció en contra de ¿mira de fora ens ho van a dir?» (COREMBE1). Según uno de los entrevistados, las decisiones o comentarios de los de fuera también influyen en los planteamientos de aquellos que quieren retirar el monumento: «Però els que el volen tombar també però a la inversa. Perquè, perquè ha començat a sortir el bulo durant molt de temps: Tortosa és la que te el monument feixista més d'això dempeus de tota [...] porten dos anys d'una campanya de fixa't, fixa't quina vergonya i la gent no vol tenir el santbenito de [...] si mira allà a Tortosa com sou» (COREMBE2). Esta misma interpretación es defendida por el periodista Enrique Bayerri, quien se lamenta de que precisamente en el momento en que la ciudadanía de Tortosa asumía unos comportamientos electorales equiparables a los del resto de Cataluña (lo que según él supone el abandono del tortosinismo de derechas y españolista):

> [...] arrenca una absurda campanya en boca de destacats personatges de Barcelona que curiosament destaquen per la seva posició a favor de la

> lluita soberanista i democràtica. En un manifest àmpliament divulgat pels mitjans han decidit demonitzar el conjunt de tortosins i la pròpia ciutat qualificant-los en la seva globalitat com a feixistes, franquistes i altres epítets relacionat amb la dictadura, tot perquè no coincideixen amb la seva opinió d'enderrocar el Monument a la Batalla de l'Ebre que hi ha al bell mig del riu des de 1966 (Bayerri, 2016).

Según Bayerri, el MBE, «a força de veure'l dia rere dia, ha acabat per perdre la seva càrrega deológica per esdevenir una icona més que defineix la ciutat». También nos comenta que «és difícil d'entendre per a la gent de fora, especialment si ho analitzen dogmàticament, però no per a la d'aquí». Pero ¿quiénes son los de fuera? Esta expresión hace referencia al contexto catalán, a la política que se lleva a cabo desde Barcelona: «[...] no volíem un centralisme de Madrid i ara tenim un centralisme bestial de Barcelona. Aquí no podem fer res si Barcelona no mos marca la directiva». (TpM1). Junto con esta idea del centralismo de Barcelona, sentimiento de largo recorrido y que viene de lejos, en estos momentos también ha irrumpido en el conflicto sobre el MBE el problema del proceso soberanista de Cataluña. Una de las personas entrevistadas nos ha llegado a comentar que ahora está más estigmatizado el españolismo, proclamarse español, que el franquismo, proclamarse franquista, que todo el revuelo montado alrededor de la retirada MBE ha tomado el cariz que tiene debido a lo siguiente:

> Pel procés puro i duro, es a dir, entrem mig que ha passat, pos ha passat això, és a dir, el monument no és que el vegin com un monument franquista, no. Fan l'equivalència entre monument franquista/espanyolista. És a dir, el monument és espanyol i España és franquista per defecte, segons el criteri independentista. Com España és franquista per defecte, perquè es veu que tot deu es [...] jo no se, els meus amics que jo tinc a Teruel, a Madrid i tot això no se que deuen ser, marcians, perquè son gent de, d'esquerra a tope, però bueno és veu que no [...] l'òptica aquesta tan reduccionista [...] com pot Catalunya que pretén ser un estat, lo màxim de lo màxim i tal, com pot tenir un monument franquista igual a espanyolista, això és impossible! [...] Jo sempre he estat en contra del tarannà tribal, del tarannà nacional, del tarannà [...] jo dic excloent [...] diu

> si jo tot això, al contrari jo sóc de l'època que parlàvem de ser ciutadans del món i estes coses i continuo pensant en això, vull dir estaré passat de moda però continuo pensant això (COREMBE1).

Lo que para unos es una consecuencia lógica de sentirse ciudadano del mundo, para otros lo es a partir de su identificación con el tortosinismo de corte anticatalanista que hemos comentado con anterioridad. Las posiciones contrarias al catalanismo independentista se convierten en un punto de unión de personas con ideologías muy diversas. De izquierdas, de centro, de derechas o de extrema derecha, tanto da, la unión de estos grupos ideológicos en una misma asociación, el COREMBE, se articula a través del rechazo al catalanismo y al proceso independentista, ya tengan una base fundamentada en el tortosinismo o en los ideales de izquierdas, que siempre han considerado que los movimientos de independencia son de derechas.

8. Lo retiran, ¿y...?

Para unos, si se retira, los culpables de ello se convertirán en poco más que talibanes: «Jo sempre ho dic, son talibans, son talibans, destrossen coses i molt importants, de renom conegut a tot lo món, per a que, per una ideologia política» (TpM1). Por su parte, las personas entrevistadas de la CRSFT consideran que su papel termina en el momento en que se retire el monumento. A título personal comentan:

> Fas un centre de memòria històrica i allí el pots posar i allí el pots contextualitzar [...] lo significat no li trauràs mai de l'espai públic a n'este monument. Jo conec gent que m'ha dit diu mira hi ha gent que m'ha dit este monument està allí per a que quan passis per allí sàpigues qui va guanyar la guerra (CRSFT1) o sàpigues qui mana encara (CRSFT2). [...] Que facin un concurs públic (Ajuntament) de vore com se fa la seva museïtzació (CRSFT1) estem veien que per exemple tot lo que fa referència a la Batalla de l'Ebre que des de la Generalitat ho estan cuidant molt als pobles de la Terra Alta, crec que Tortosa també hauria d'entrar dins d'este plantejament de la Batalla de l'Ebre(CRSFT2).

A lo largo de las entrevistas y de nuestro trabajo de campo, realizado entre septiembre de 2021 y marzo de 2022, los datos o informaciones sobre la existencia de algún tipo de proyecto de patrimonialización del MBE apenas eran conocidos y se trataban de comentarios sin que detrás de ellos hubiese algún planteamiento o proyecto serio. Cuando ya prácticamente debía estar cerrado el presente texto, una de las personas que entrevisté me hizo llegar, a través de WhatsApp, una noticia aparecida en la prensa local de Tortosa sobre la musealización del monumento:

> L'Observatori Europeu de la Memòria ha fet pública la seua […]. En concret, el projecte dirigit per Núria Ricart i Jordi Guixé acaba amb la verticalitat del monument i integra alguns dels seus elements en una nova passarel·la que uneix les dos vores de l'Ebre. A la part central de la passarel·la hi ha una cripta de vidre amb els símbols del monument inaugurat per Franco el 1966, com ara l'àguila, el soldat i l'estrella (Moreno, 2022).

Esta propuesta realizada por el Observatori Europeu de la Memòria cuenta con el apoyo del primer teniente de alcalde y portavoz del PSC en el Ajuntamiento de Tortosa, Enric Roig, y con la financiación de la Secretaria d'Estat de Memòria Democràtica. Las personas que han diseñado el proyecto, según la información que facilita el mismo Observatori (<https://europeanmemories.net/patrimonios/tortosa/> [consulta: 22-3-2022]), son Jordi Guixé[3] y Núria Ricart. El proyecto diseñado por el EUROM incluye una pasarela en cuyo punto central, encima de la columna donde hoy está el MBE, se va a construir una cripta que contendrá los elementos simbólicos más importantes del monumento, el águila, el soldado y la estrella, mientras que los dos monolitos se extenderán uno a cada lado de la cripta en posición horizontal (ilustración 7). Las partes fragmentadas del MBE depositadas en la cripta y la pasarela pretenden, según Guixé, explicar «cómo este monumento impuesto se puede desimponer sin hacerlo desaparecer, ni hacer desaparecer las oportunidades para las futuras generaciones de poder explicar este patrimonio» (<ht-

3 «Des de 2012 dirigeix l'Observatori Europeu de Memòries (EUROM) de la Fundació Solidaritat de la Universitat de Barcelona i és professor de la Universitat de Barcelona. Va col·laborar en la creació del Memorial Democràtic de Catalunya on va ser el responsable de la àrea de patrimoni i projectes». <http://memoria.gencat.cat/ca/actualitat/detalls/article/Guixe> (consultado: 25-3-2022).

tps://europeanmemories.net/patrimonios/tortosa/> [consulta: 22-3-2022]). En definitiva, la propuesta del Observatori, como comenta Núria Ricart, pretende «desactivar la radioactivitat simbólica del monument» con la creación de una «cripta» en la parte inferior de la pasarela que unirá de nuevo las dos riberas del río.

Tanto la CRSFT como el COREMBE han mostrado su desacuerdo con la propuesta del Observatori de les Memòries. Para unos, la CRSFT: «Tot i que perd la verticalitat, guanya presencialitat i veneració en pretendre posar la simbologia franquista, l'àguila, el soldat i l'estel a dintre d'una cripta, perpetuant així el missatge originari d'exaltació del franquisme» (<https://www.marfanta.com/2022/03/26/la-comissio-per-la-retirada-de-simbols-franquistes-rebutja-la-proposta-sobre-el-monument/> [consulta: 27-3-2022]). Desde el COREMBE también muestran su desacuerdo, ya que no conciben ningún planteamiento que suponga alterar el estado y situación actual del MBE.

9. Conclusiones

Las narraciones y retóricas actuales en torno al MBE son herederas del debate entre dos memorias, la de los vencedores y la de los vencidos. Pero, tras 83 años de la victoria franquista, ya no se trata solamente de estas dos memorias antagónicas, en este período de tiempo se han sucedido toda una serie de cambios sociales que hemos de tomar en consideración: el monopolio de la identidad local, tortosinismo, por los caciques aparecidos en la posguerra, los cuales han dominado, desde la vertiente política, cultural y económica, el territorio de las Tierras del Ebro hasta hace bien poco, un contexto político excepcional y quizás irrepetible, el denominado proceso de independencia de Cataluña, la aparición de asociaciones memorialísticas, juntamente con la promulgación de leyes de la memoria histórica y/o democrática, y, también, cómo no, una ideología relacionada con la identidad de clase, constituida básicamente por los hijos y, sobre todo, nietos de los vencidos y represaliados por la dictadura franquista.

De nuestro análisis queremos destacar que no podemos calificar de franquistas o fascistas a todas las personas que forman parte de las aso-

ciaciones favorables a que no se desmonte el MBE. Las diferentes voces incluidas en TpM y el COREMBE nos remiten, como hemos expuesto, a unas connotaciones de tipo pedagógico, histórico, artístico o turístico. No es por ello menos cierto que tanto en una como en otra asociación encontramos diversas visiones e interpretaciones de tipo franquista y de extrema derecha. A nuestro juicio esta convivencia tan extraña entre posturas franquistas y de izquierda la hemos de interpretar y explicar a partir de un aspecto clave: las identidades colectivas y étnicas. Por una parte, el tortosinismo, caracterizado por un notable sesgo de derechas y anticatalanista, y, por otro lado, el nuevo anticatalanismo surgido a partir del proceso de independencia de Cataluña del siglo XXI y que posee una vertiente de izquierdas. El rechazo al proceso de independencia y a toda la problemática tanto cultural y social como política que se ha originado en los últimos años creemos que explica los extraños compañeros de viaje que encontramos en el COREMBE. El anticatalanismo es un eje clave tanto de la identidad tortosina como de las posiciones de ciertos colectivos de izquierdas sobre el llamado proceso catalán.

Cuando se estudian problemas sociales pensamos que también se han de ofrecer posibles soluciones, si no, ¿qué sentido tiene estudiar problemas sociales? Uno de los primeros dilemas que hemos presentado en nuestro estudio hace referencia a la ubicación del monumento. ¿Debemos dejarlo donde está o hemos de retirarlo? Para responder a esta pregunta vamos a recurrir a un artículo periodístico aparecido en *Público* y que está firmado por Alfredo González, director del proyecto Arqueología del Valle de los Caídos, cuyo significativo título es «Los monumentos franquistas hacen cosas franquistas». González comenta: «El Valle de los Caídos tiene que convertirse en un sitio incómodo para la extrema derecha. Un sitio que rechace el fascismo de la misma manera que ahora lo abraza». Pienso que este planteamiento es válido para el MBE. Desde nuestro punto de vista, si se consigue que el MBE se convierta en un sitio incómodo para el franquismo y la extrema derecha, poco importa su ubicación.

Un segundo dilema consiste en delimitar los usos de este patrimonio, y aquí no nos referimos a usos como los fines pedagógicos, artísticos, históricos o turísticos. Nos referimos a los valores sociales que ha de repre-

sentar el MBE en la actualidad. Desde aquí apuntamos en la dirección de los valores del antifranquismo y la lucha por la democracia. Pero, si solamente centramos nuestro discurso en el antifranquismo, reduciremos considerablemente las potencialidades del MBE. Como nos comenta F. Ferrándiz (2007), podemos llegar a «un "umbral de saturación" de la memoria traumática en la esfera pública —así como un cierto "desgaste de la empatía" incluso en las audiencias más ávidas— a partir del cual se estabilice la producción de discursos sobre los vencedores y los vencidos». Precisamente, para evitar este «umbral de saturación» hemos de centrarnos en una memoria que nos permita ir más allá del trauma y que, a partir de los acontecimientos traumáticos del pasado, sea capaz de representar unos valores sociales sostenibles en el tiempo. Jean-Claude Duclos (2007: 26), que fue director del Musée de la Résistance et de la Déportation de l'Isère, se preguntaba sobre la razón de ser del museo una vez que «tous les acteurs de la période auront disparu et que ceux qui en portent le souvenir ne s'exprimeront plus?»; según él, «la Résistance perdrait son sens s'il fallait en réduire la portée à ce qu'elle avait été entre 1940 et 1944». La solución que nos propone consiste en interrogarnos sobre los valores de la resistencia y cómo podemos relacionar e insertar la historia de la resistencia en las resistencias actuales. En nuestro caso, el discurso sobre los vencidos, la dictadura franquista y la lucha antifranquista lo hemos de transpolar a la lucha por los derechos humanos y al antifascismo. El fascismo bajo una apariencia u otra, bajo un nombre u otro, continuará existiendo. Aprovechar el monumento para hablar de antifascismo significa también hablar de antirracismo, de una apuesta por la diversidad cultural y de respeto hacia las diferentes identidades sexuales y de género. Hemos de apostar por el respeto a la diferencia y a la diversidad y podemos llegar a ellas de maneras muy diferentes, pero ninguna pasa por el fascismo.

Para finalizar, un último dilema: ¿quién debe asumir la responsabilidad del proyecto sobre el MBE? De momento, la única propuesta sobre el MBE, apoyada por el regidor del Ayuntamiento de Tortosa, Enric Roig, y diseñada por Núria Ricart y Jordi Guixé (EUROM), obvia dos aspectos que consideramos básicos en cualquier elaboración de un proyecto: en primer

lugar, no toman en consideración ni a las personas ni a las instituciones relacionadas directamente con el conflicto estudiado y prescinden totalmente de las sensibilidades locales; en segundo lugar, obvian totalmente el papel de los museos en el mundo del patrimonio, ya que sus propuestas son exclusivamente de corte turístico y no cultural, es decir, se basan en la creación de un producto de consumo para los turistas. La construcción de la nueva cultura de la memoria del MBE debe contar con la participación del museo de Tortosa. Por el momento, en toda esta problemática que hemos tratado en este artículo, la opinión del museo no se ha oído. Se trata de un museo municipal, de un museo que, si bien se inauguró hace relativamente poco tiempo, en 2012, desarrolla, como tantos otros museos, una museología que podemos definir como de la indiferencia. Es un museo replicado hasta la saciedad en la mayoría de los pueblos y ciudades de nuestro territorio, un museo depositario del patrimonio artístico, histórico y etnológico relacionado con el pasado y que acumula los mismos objetos que cualquier otro museo de sus mismas características. Hacen falta museos vivos, dinámicos. El museo de Tortosa se ha de convertir en una institución con vocación de presente y de futuro, una institución que integre las problemáticas actuales que se han generado y se generan en su ámbito territorial y que le pueden dar un sello propio. La nueva cultura de la memoria se puede convertir en uno de los ejes del museo, el otro eje hace referencia a los acontecimientos relacionados con el Plan Hidrológico y el concepto de nueva cultura del agua. Planteamos, pues, un museo de Tortosa organizado en torno a las nuevas culturas tanto de la memoria como del agua.

El Museo de Tortosa debe erigirse en la entidad capaz de crear las condiciones necesarias para generar un diálogo entre todas las partes implicadas, en nuestro caso, las diferentes asociaciones relacionadas con el MBE: COREMBE, TpM y CRSFT, los expertos (historiadores, antropólogos, pedagogos…), los partidos y los políticos locales, y, como mediadores, los museólogos.

10. Bibliografía

Agramunt, A. (2019). «El tortosinisme i el passat dissenyat». *Plecs d'Historia Local*, 172, 5-7. <https://raco.cat/index.php/Plecs/article/view/360566/452575> (consulta: 2-3-2022).

Andreu, A. (2012). «Los museos de etnología en Europa: entre la redefinición y la transformación». *Ilha Revista de Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina*, 4 (1-2), 84-114. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2012v14n1-2p83>.

Andreu, A. y Pujadas, J. J. (2011). «El turismo de memoria y la patrimonialización de la memoria histórica en Catalunya. El proyecto «Más allá de una batalla» (la batalla del Ebro, Gandesa)». En L. L. Prats y A. Santana. *Turismo y Patrimonio, entramados* narrativos (pp. 271-287). El Sauzal, Tenerife.: ACA y PASOS, RTPC.

Aróstegui, J. (2006). «Traumas colectivos y memorias generacionales: el caso de la guerra civil». En J. ArósteguI, J. y F. Godicheau (eds.). *Guerra Civil. Mito y Memoria* (pp. 57-92). Madrid: Marcial Pons.

Bayerri, J. (2016). «Tortosa: de la guerra de 1936-39 a la consulta del 2016». <http://hemeroteca.marfanta.com/opinio/Tortosa_de_la_guerra_de_193639_a_la_consulta_del_2016/283> (consulta: 6-3-2022).

Castelló, S. (2019). «La pica dels vencedors. Gènesi i primers intents de materialització del Monument a la Batalla de l'Ebre de Tortosa (1939-1958)». *Recerca*, 18, 153-181. <https://www.raco.cat/index.php/Recerca/article/view/377008> (consulta: 29-5-2021).

Duclos, J. C. (2007). «L'expérience iséroise». En *Seminaire memoires de la resistance et de la guerre : redeploiements en region rhone-alpes* (pp. 23-30). Lyon: Centre d'Histoire de la Résistance et de la Déportation, 23-30.

Ferrándiz, F. (2007). «Exhumaciones y políticas de la memoria en la España contemporánea». *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 7. <http://hispanianova.rediris.es/7/dossier/07d003.pdf> (consulta: 8-3-2022).

González, D. (2016). «La patrimonialización de la memoria histórica: entre el deber social y la estrategia turística. Apuntes sobre el caso catalán». *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 14 (5), 1267-1280. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2016.14.085> (consulta: 12-1-2022).

González-Ruibal, A. (2022). «Los monumentos fascistas hacen cosas fascistas». <https://blogs.publico.es/dominiopublico/45831/los-monumentos-fascistas-hacen-cosas-fascistas/> (consulta: 1-6-2022).

Groppo, B. (2019). «Políticas de la memoria y políticas del olvido en Europa central y oriental después del fin de los sistemas políticos comunistas». *Trabajos y Comunicaciones*, 49. <https://doi.org/10.24215/23468971e077>.

Lennon, J. J. y Foley, M. (2000). *Dark tourism. The attraction of death and disaster*. London: Continuum.

Moreno, G. (2016). «Joaquín Bau, el tortosí que va conspirar per al cop d'estat del 18 de juliol». <http://hemeroteca.marfanta.com/noticia/Joaquin_Bau_el_tortosi_que_va_conspirar_per_al_cop_destat_del_18_de_juliol/5463> (consulta: 15-3-2022).

Moreno, G. (2022). «Així és la proposta de l'Observatori Europeu de la Memòria per al monument franquista». <https://www.marfanta.com/2022/03/22/aixi-es-la-proposta-de-lobservatori-de-la-memoria-per-al-monument-franquista-de-tortosa/> (consulta: 23-3-2022).

Narotzky, S. (2006). «El temps just. L'ocasió del record i el seu sentit polític». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 26, 36-53. <http://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/viewFile/49503/63313> (consulta: 9-6-2010).

Narotzky, S. (2007). «Un futur per al passat: reflexiones sobre la recuperación de la memoria histórica». *I Col·loqui Internacional Memorial Democràtic: Polítiques Públiques de la Memòria*. <http://www20.gencat.cat/portal/site/memorialdemocratic> (consulta: 15-4-2009).

Roigé, X. (2017). «De monumentos de piedra a patrimonio inmaterial. Estrategias políticas, museológicas y museográficas de presentación de la memoria» En I. Arrieta (ed.). *Lugares de memoria traumática representaciones museográficas de conflictos políticos y armados* (pp. 23-47). Bilbao: Universidad del País Vasco.

Ruiz, P. (2007). «Los discursos de la memoria histórica en España». *Hispania Nova*, 7, 304-333. <http://hispanianova.rediris.es/7/dossier/07d001.pdf> (consulta: 2-3-2022).

Sánchez del Olmo, S. (2016). «Sacralización, ritualización y espectáculo en torno al pasado: El Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en

Chile» *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 21 (2), 193-216. <https://doi.org/10.18273/revanua.v21n2-2016008> (consulta: 19-1-2022).

Sierra, A. (2018). *Los conflictos de la memoria en los espacios públicos. El monumento conmemorativo de la batalla del Ebro en Tortosa* (trabajo de final de máster). Barcelona: Facultat de Geografía i Història. Universitat de Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.

Vidal, J. (2005). «El tortosinisme. Unes impressions». *Plecs d'història local*, 119, 3-6. <https://raco.cat/index.php/Plecs/article/view/282714> (consulta: 2-3-2022).

Vidal, J. (2008). «La baixada de la Cinta, 500 anys. Algunes qüestions d'iconografia». *Recerca*, 12, 11-64. <https://www.academia.edu/3165802/La_baixada_de_la_Cinta_500_anys.Algunes_q%C3%B Cestions_diconografia_Recerca_12_2008_p._11-64>.



Ilustración nº.1 Dibujo del proyecto de Agustí Barlett Zaldívar. Fuente: Barlett Zaldívar, Agustí (atribuït), «Projecte de monument als vencedors de la Batalla de l'Ebre», Ajuntament de Tortosa - Patrimoni digitalitzat, consulta 12 de març de 2022, <http://documents.tortosa.cat/items/show/30>.

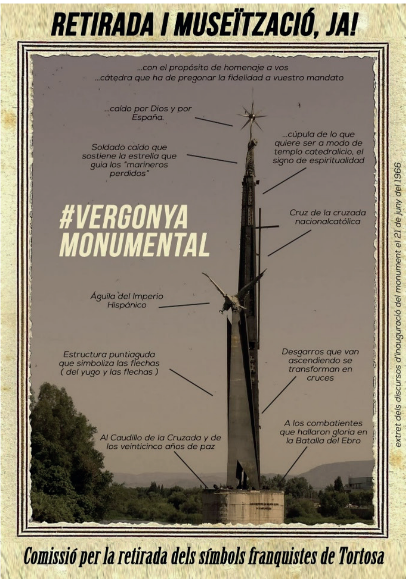


Ilustración nº. 2, cartel de la campaña «Vergonya Monumental».
Fuente Comissió per la retirada dels Símbols Franquistes de Tortosa.



Ilustración nº.3, Autor: Ignasi Blanch. Fotografía A. Andreu.



Ilustración nº.4, meme sobre el MBE. Fuente: cuentas oficiales de la campaña vergüenza monumental del Twitter y de su página web (<https://twitter.com/vergonyam>, <https://vergonyamonumental.wordpress.com/>).



Ilustración nº. 5, meme sobre el MBE. Fuente: Cuentas oficiales de la campaña vergüenza monumental del Twitter y de su página web (<https://twitter.com/vergonyam>, <https://vergonyamonumental.wordpress.com/>).



Ilustración nº. 6, fuente: anónimo, se trata de una fotografía que circula por las redes sociales.



Ilustración nº. 7, imagen del nuevo puente y de la cripta que se pretende construir en el proyecto financiado por el Memorial Democràtic y elaborado por J. Guixé i N. Ricart (Observatori de les Memòries). Fuente: <https://www.marfanta.com/2022/03/22/aixi-es-la-proposta-de-lobservatori-de-la-memoria-per-al-monument-franquista-de-tortosa/>. [Consulta: 23-02-2022]

UNA DECOLONITZACIÓ DE L'EXÈRCIT ESPANYOL. RIFENYS, MARROQUINS I ESPANYOLS A L'AL-HOCEIMA COLONIAL (PROTECTORAT ESPANYOL DEL MARROC)

Yolanda Aixelà-Cabré
Institución Milá y Fontanals - CSIC
yaixela@imf.csic.es

Resum. Les memòries espanyoles han acaparat la història colonial del Protectorat espanyol del Marroc. Només en temps recents, marroquins i rifenys han alçat la seves veus per reconstruir el passat colonial des de la seva història i experiències. La ciutat d'Al-Hoceima va ser eminentment espanyola i la seva aclaparadora majoria il·lustra la desídia espanyola per conviure amb les poblacions autòctones. Encara que alguns dels civils assentats consideraren que els militars els havien colonitzat igual que als marroquins, oblidaven que sense la seva presència el territori hauria quedat novament a mans rifenyes. L'article s'apropa a la ciutat d'Al-Hoceima en els temps colonials des de veus civils espanyoles i rifenyes per comprendre la pressió que les estructures militars exerciren a la ciutat i el tracte que donaven a espanyols i rifenys. Aquests aspectes ens permetran desemmascarar el menysteniment vers la població civil espanyola i la racialització dels marroquins imprescindible per garantir la subalternització de les poblacions ocupades i la retòrica colonial «d'obra civilitzadora». L'objectiu final és, d'una banda, reflexionar sobre l'ús de la me-

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 25, 2023, 131-158 | DOI: 10.17345/aec25.131-158
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

mòria, ja que records i oblits formen part d'un joc de miralls en els quals es reflecteix un passat ben viu, i, de l'altra, revisar la presència militar a Al-Hoceima, el tractament que rebien les poblacions autòctones i els llegats colonials que han romàs en el temps.

Paraules clau: decolonització, Espanya, Al-Hoceima, rifenys, el Marroc, militars, exèrcit, nostàlgia colonial, memòria.

A decolonization of the Spanish army. Riffians, Moroccans and Spaniards in colonial Al-Hoceima (Spanish Protectorate of Morocco)

Abstract. Spanish memories monopolize the colonial history of the Spanish Protectorate of Morocco. Only in recent times have Moroccans and Riffians spoken out to rebuild their colonial past from their history and experiences. The city of Al-Hoceima was eminently Spanish and is a clear illustration of the Spaniards lack of interest in living with the autochthonous populations. Although some civilians who had settled in the city felt that the military had colonized them just as they had the Moroccans, they forgot that without them the region would soon have been won back by the Riffians. This article focuses on colonial Al-Hoceima from both the Spanish and Riffian point of view in an attempt to understand the pressure that the Spanish military structures exerted on the city and how they treated both populations. The approach adopted reveals that to guarantee the subordination of the occupied populations and the colonial rhetoric of "civilizing work" the Spanish civilian population was scorned and the Moroccans were racialized. The ultimate objective is, on the one hand, to discuss the use of memory, since memory and oblivion are part of a game of mirrors that reflects a past that is still alive and kicking and, on the other hand, to review the military presence in Al-Hoceima, the way in which the autochthonous populations were treated and some of the colonial legacies that remain today.

Keywords: decolonization, Spain, Al-Hoceima, Riffians, Morocco, military, army, colonial nostalgia, memory.

> Els primers que ens van colonitzar [a la població espanyola] van ser els militars.
>
> (Informant: Pepe, 2016)

1. Desenvolupant les perspectives postcolonials i decolonials en la colonització espanyola del Marroc: estructures colonitzadores, segregació, racialització dels rifenys i racisme cultural

L'objectiu d'aquest article és aproximar-nos a les memòries colonials espanyoles a la ciutat d'Al-Hoceima i contraposar-les amb les memòries marroquines i rifenyes per decolonitzar el petit imperi espanyol a l'Àfrica, tot revisant el paper específic que militars i soldats mantenien en la colonització de la zona,[1] ja que els testimonis espanyols parlen de la pressió que exerciren sobre els civils a més de sobre els marroquins en una sort de nostàlgia colonial (Cunningham Bissell, 2005: 216). El text també s'interroga sobre la seva relació amb els marroquins i fins a quin punt mantingueren una relació respectuosa i fraternal un cop conquerida la zona, tal com plantejaven certes retòriques colonials després de la Guerra Civil espanyola.[2] Cal recordar que aquestes narratives amagaven la relació dominació-subordinació que la colonització proposava, ja que, com va mostrar Moreras (2018: 237), «critical historiography, especially Postcolonial Studies, has wanted to establish a critical balance between these pasts and their legacies of domination that continue to persist over time». De fet, tal com desenvoluparé a continuació, l'article es posiciona

1 No sembla que els diferents orígens ibèrics dels soldats espanyols haguessin provocat diferències en les practiques militars espanyoles a l'Àfrica. En aquest sentit, Gargallo i Sant (2021: 287), que van estudiar la influència catalana en el colonialisme espanyol de la Guinea Espanyola —que va ser molt més gran que en el Protectorat espanyol del Marroc—, van concloure que aquesta fou molt limitada per la força homogeneïtzadora d'Espanya. Dit això, sí que cal afegir que les retòriques colonials posades en circulació des del nacionalisme català van ser diferents, ja que, segons Lang (2017: 105-106), els catalans es desmarcaven d'un «estado español decadente y enemigo del progreso europeo [...] el regeneracionismo catalán crea una frontera virtual entre civilización y la barbarie del otro no europeo [...]. A partir de esta frontera, Cataluña crea su propia misión civilizadora conquistando las tierras desiertas de una supuesta «España negra»».

2 Stucki (2016, 2019) ha ofert una aproximació brillant centrada especialment en la construcció franquista de la retòrica colonial en diferents territoris africans colonitzats per Espanya i Portugal.

en els estudis postcolonials de la mà de Mudimbe (1988) i Stoler (1989), i dels estudis decolonials des d'algunes de les diferents branques que han desenvolupat autors tan diferents com Mignolo (2004), Grosfoguel i Mielants (2006), Santos i Meneses (2014) i Quijano (2014).

Mudimbe (1988) va descriure «l'estructura colonitzadora» (*colonizing structure*) com l'eix vertebrador que permetria calibrar el grau d'implementació de la colonització europea a l'Àfrica. Li permetia observar l'explotació de terres i el control dels territoris per part dels cossos militars, la domesticació de la gent local i la seva assimilació, i la implementació de modes de producció i el seu encaix amb el comerç de la metròpolis. El seu esbós del desenvolupament colonial europeu és de gran utilitat per aproximar-nos al desplegament espanyol al Rif marroquí i, concretament, a la ciutat d'Al-Hoceima, ja que fa visibles les esferes de poder colonial, amb una cúpula militar que gaudia de la màxima representativitat i que exercia la seva influència sobre espanyols i marroquins, malgrat l'existència d'un representant del soldà que exercia el poder contra els seus conciutadans.[3]

De fet, la segregació va ser una pràctica estesa a la ciutat d'Al-Hoceima, raó per la qual la retòrica d'obra civilitzadora espanyola es va manifestar com una simple argumentació per mirar de justificar la colonització de poblament i la pèrdua de drets dels marroquins (Aixelà-Cabré, 2022: 1-3).

La islamofòbia es va manifestar com una forma de racisme cultural que, fomentat per les estructures colonials, tenia l'objectiu de subalternitzar allò musulmà (Grosfoguel & Mielants, 2006: 2).[4] La racialització de rifenys i marroquins va passar per un procés amb quatre eixos principals, d'acord amb l'obra de Mudimbe (1988) i Stoler (1989): *a*) la domesticació de la seva alteritat; *b*) la naturalització de les diferències ètniques i culturals; *c*) la infantilització de les poblacions autòctones per tal de reduir la seva

3 Cal recordar que el Protectorat espanyol del Marroc constituïa una administració indirecta del territori, lluny d'un règim de colònia caracteritzat per l'administració directa. Per a més informació, Aixelà Cabré (2018a).

4 Sobre aquesta qüestió, es pot consultar Aixelà (2018a) i el número especial de la revista *Culture and History Digital Journal* titulat «Local Versions and the Global Impacts of Euro-African Memories: A Revision through Spanish Colonial Imprints. Introduction» (2020), dedicat a les colònies africanes espanyoles, amb articles de Santana, Moreras o González Vázquez, entre d'altres. El número està disponible a: <http://cultureandhistory.revistas.csic.es/.../issue/view/18> (darrera consulta: 15 de desembre de 2021).

capacitat de prendre responsabilitats i decisions; i *d*) la restricció de les seves llibertats i drets des d'una retòrica paternalista.

La relació entre Espanya i les seves colònies africanes també va romandre condicionada per la seva experiència prèvia a les Amèriques, on va construir l'antic imperi espanyol, encara avui catalogat des de diferents instàncies de l'estat o partits polítics de dretes com «el descobriment d'Amèrica», malgrat el mal que va infringir als pobles indígenes i les seves cultures (Rings, 2016). Sembla que Espanya es va seguir emmirallant en l'imperi que va ser, encara que a efectes pràctics només quedava una fantasia nacional (Gareis, 2005: 12; Kamen, 2006; Delgado, 2014). I, tanmateix, aquesta autoidentificació és fonamental per explicar l'extraordinària dilació a concedir les independències africanes: per a l'Estat espanyol, la pèrdua de territori es va entendre com el desmembrament de l'estat, perquè el seu imaginari col·lectiu encara connectava la unitat territorial amb el passat imperial. Per això, el dol per la pèrdua de l'imperi americà encara estava present en la colonització africana (Aixelà-Cabré, 2020), però ja era un imperi esqueixat i crepuscular en què els militars veien una sortida una vegada perdudes les darreres colònies de Cuba i Filipines (Fradera, 1999).

Totes aquestes explicacions són fonamentals per explicar per què les memòries colonials espanyoles han centrat les mirades i els esforços a explicar el passat colonial al Marroc, sense promoure esforços per recopilar memòries rifenyes i marroquines locals que podien haver donat altres versions dels mateixos fets de la història colonial, com han posat de relleu investigadors rifenys com Aziza (2003). I és que les epistemologies del sud de Santos i Meneses (2014) permeten la recuperació de veus marginades. Quijano (2014) recordava que l'anàlisi postcolonial mostra la continuïtat del colonialisme en la forma de la «colonialitat del poder i coneixement». Mignolo (2004: 668) tancava el debat posant de relleu que, malgrat que el colonialisme sigui una relíquia, la colonialitat és molt viva. Cal recordar que les memòries es projecten cap al futur tot recuperant aquells episodis del passat en què cerca legitimació (Stoler i Strassler, 2000).

A continuació, passo a desenvolupar una reconstrucció de la història de la ciutat d'Al-Hoceima tot posant l'accent en la influència que militars i soldats van tenir en diferents esferes.[5]

2. Les arrels militars d'Al-Hoceima i el marc estructural colonial

Al-Hoceima va néixer quan els espanyols van aconseguir controlar el territori rifeny del Protectorat espanyol. De fet, al costat de les tropes espanyoles que conqueririen el Protectorat hi havia les Forces Regulars Indígenes, fundades amb la publicació de la Reial ordre de juliol de 1911 de Melilla (Jensen, 2017: 137), que el 1914 afegia, entre d'altres, el Tabor d'Alhucemas (Cordero Torres, 1942: 83), que duia el nom en referència al penyal d'Alhucemas.

Les Companyies de Regulars Indígenes d'Infanteria, capitanejades per espanyols, eren comandades per caps i oficials d'Infanteria i Cavalleria i mantenien un vint per cent de tropa europea (Cordero Torres, 1942: 83). El més rellevant és que les tropes formades per marroquins reclutats tenien les mateixes funcions que les forces espanyoles metropolitanes: conquerir el país i imposar el Protectorat a les cabiles que es resistissin. El seu rol era molt rellevant, ja que la República del Rif, fundada per Abd-el-Krim entre el 1921 i 1925, havia deixat fortes empremtes a l'orgull ferit dels militars espanyols que es van revoltar contra els rifenys emprant tota mena d'estratègies bèl·liques per sotmetre les poblacions, fins i tot amb l'ús de gas mostassa (Marín *et alii*, 2015). Aquestes accions es van anomenar eufemísticament «pacificació del territori» per evitar parlar de la violència indiscriminada que es va fer servir contra la resistència amazic. Martín Corrales (2002a: 125) va posar de manifest que la repressió espanyola al Rif va ser una «terrible carnisseria».

El naixement de la ciutat d'Al-Hoceima havia d'estar assegurat per una forta presència militar. L'informant Pepe recordava que, després «de la pacificació [...] es va formar un exèrcit a Alhucemas, quatre regiments especials amb indígenes, amb moros. A la *Mehala* tots eren moros, excepte

5 Per a una perspectiva general de la ciutat, consulteu Aixelà-Cabré (2019, 2022).

els privilegiats espanyols que hi anaven; feien funcions de policia». L'àrea de conquesta va constituir la llavor de la vila d'Al-Hoceima, ja que la platja de la Cala del Quemado és la zona per on els espanyols van conquerir l'àrea. La vila havia heretat l'enclavament militar que se situava davant de l'antic presidi del penyal d'Alhucemas, territori espanyol des de 1673 fins avui (Martín Corrales, 2016: 1312). Llavors Al-Hoceima passà de tenir unes poques barraques el 1926 a començar a construir-se edificis nous l'any següent. El Pepe era fill d'una de les primeres famílies espanyoles que es van establir a Alhucemas, i explicava que el Rif de llavors era un destí complicat per «la guerra d'Espanya, la batalla d'Annual, la derrota de Monte Arruit, la guerra d'Alhucemas, i el seu cabdill rifeny, Abd-el-Krim».

Les autoritats espanyoles i marroquines estaven ben representades a Al-Hoceima i gaudien d'un fort suport militar[6] (*vegeu la taula 1*).

Taula 1: Jerarquia política i militar al Protectorat espanyol

Administració espanyola Govern d'Espanya	**Administració marroquina** Soldà, poder xerifià	
Alt Comissari	Xerif (triat pel soldà i proposat pel Govern espanyol)	
Delegació d'Afers Indígenes	Majzen xerifià	
Interventors territorials	Alcaid	Baixà
Interventor regional		
Interventor comarcal	Xeij	Cadi
Interventor local (capità)	Mokadem (cap dels poblats)	Mokadem (cap dels barris urbans)

6 El Protectorat espanyol era clarament deficitari. Les despeses més importants eren totes aquelles referents a personal, que incloïa el cost dels funcionaris desplaçats, el personal d'interventors, el sanitari, el d'ensenyament espanyol i d'ensenyament marroquí islàmic, el de la mesxania marroquina i el de les mehales khalifianes. Un altre tema van ser les obres públiques i les construccions oficials. En aquest sentit, l'any 1940 la Delegació d'Afers Indígenes tenia un pressupost de 42.195.116 pessetes; les Forces Khalifianes, de 23.491.778, i la Delegació de Foment, de 16.505.532. Per a l'any 1945, el pressupost era de 177.042.532,92 pessetes, 107.042.532,92 de les quals provenien de recursos propis del Majzén. (Vegeu, per exemple, el BOP XXXIII, núm. 2, 1945, p. 15-18.)

Les tropes regulars es van reclutar entre els marroquins i tenien les mateixes funcions que les espanyoles metropolitanes: conquerir el país i imposar el Protectorat a les tribus que s'hi oposessin.	Les forces xerifianes es nodrien de policia indígena reclutada entre els marroquins. Era l'encarregada de mantenir l'ordre a les zones ocupades.

Font: elaboració pròpia.

D'autoritats, per part marroquina, amb jurisdicció estrictament sobre aquesta població, hi havia el baixà, que, com explicava el Pepe, «assumia la màxima autoritat civil, religiosa i política. Representava els tres poders, legislatiu, executiu i judicial [...]. A Tetuan hi havia el xerif, que obeïa el govern espanyol». Segons els testimonis, a finals de la dècada dels anys quaranta, el baixà passava llargs temps assegut a la terrassa de l'Hotel Oriente, controlant la població rifenya i marroquina. Per part espanyola, les màximes autoritats eren els interventors i l'alcaid. El Pepe recordava que:

> [...] l'interventor d'Alhucemas era un alt càrrec que l'exercia. Assistia al Club Deportivo i estava sempre deparant amb les altes autoritats militars, amb el farmacèutic i gent així [...]. A Alhucemas hi havia un interventor militar, un civil i el General Cap de la Circumscripció del Rif [...] [que] tenia autoritat sobre tots els militars... S'asseia tota la tarda al Bar Diego i es dedicava a esbroncar els soldats que passaven davant seu i que, despistats, no el saludaven.

El monopoli de la violència i de les armes de foc era, òbviament, dels militars. Un cop desarmats els rifenys, els civils espanyols tampoc no les podien tenir, fet que a unes tietes d'una altra informant, la Maria, els havia comportat problemes: «la van ficar en ciment i la va llençar a l'ordi. Tota la vida amb la pistola sense saber què fer. Allà ningú estava armat!» Els militars van fer forat a la ciutat i fins i tot alguns oficials arribaren a integrar-se en diferents serveis de la colònia per manca d'efectius especialitzats, com per exemple, els serveis educatius. Com el Pepe recordava, a la seva escola «el professor de matemàtiques era tinent i havia estat seminarista, a més de militar el de llatí. Això eren els anys 1940-1945. El

1950 sí que van arribar tres llicenciats [...] i en arribar van fer una festa. Imagina't la diferència!».

Com veurem a continuació, la ciutat va començar a créixer ràpidament amb població espanyola, no amb la rifenya que continuava vivint en petits poblats, *douar*, situats a quilòmetres de distància d'una àrea molt muntanyosa (*vegeu les imatges 1 i 2*).

3. Al-Hoceima: el centre de gravitació de la regió rifenya i la presència militar

El nom d'Al-Hoceima reflecteix perfectament les diferents empremtes culturals de la ciutat. Antigament era anomenada Villa Sanjurjo,[7] Alhucemas i Villa Alhucemas, per part espanyola; i Taghzout i Al-Hoceima pel que fa a marroquins i rifenys. La vila va créixer ràpidament gràcies a l'assentament d'espanyols provinents de les ciutats de Ceuta i, sobretot, de Melilla. En poc temps, migrants andalusos s'hi establiren per donar serveis a les tropes militars, funcionaris desplaçats i espanyols que s'hi havien assentat.

Els col·lectius presents a la ciutat eren espanyols, marroquins musulmans i jueus marroquins. Però la vida a la ciutat no era igual per a tothom: els civils espanyols vivien a la ciutat amb els funcionaris i els oficials de grau alt i també amb els responsables polítics designats per l'Estat espanyol, inclòs el baixà marroquí. Els soldats i oficials de grau baix vivien als quarters i campaments que llavors encerclaven la ciutat, mentre que els rifenys ho feien als poblats propers, a quilòmetres de distància. A Al-Hoceima, només vivien uns pocs marroquins benestants jueus i musulmans. Eren menys de 400 persones en total, inclosos els infants i joves, d'acord amb el cens de 1933 (*vegeu la taula 2*).

7 El nom de Villa Sanjurjo fou un homenatge al militar que la va conquerirr, el general José Sanjurjo.

Taula 2: Percentatge de població espanyola a Al-Hoceima i Tetuan. Cens de 1933			
	Espanyols	Musulmans	Jueus
Villa Alhucemas	91% (3.657)	8%	1%
Tetuan	24% (11.481)	63%	13%

Font: Comisión Histórica de las Campañas de Marruecos 1935, vol. I, p. 285.

La societat d'Al-Hoceima estava molt segmentada. A la base de la piràmide hi havia una població rifenya flotant, que era la més pobra i desemparada, però que no hi dormia, tret dels que es quedaven en algun replà o dins d'algun recinte comercial a passar la nit. En el següent esglaó hi havia els espanyols de classes baixes: pescadors, obrers i peons. Per sobre d'aquests, els potentats marroquins i els jueus acomodats que vivien a la ciutat, encara que no feien vida social amb els espanyols per efecte d'una racialització de l'alteritat que els menystenia. D'un subtil esglaó superior al de marroquins adinerats hi havia els funcionaris desplaçats i els immigrants espanyols que s'havien enriquit a Alhucemas i que havien arribat a ser propietaris de cases, comerços i negocis. Ara bé, a la cúspide de la piràmide hi havia el cos militar espanyol; es tractava d'oficials d'alta graduació, que tenien un gran poder sobre la ciutat. Encara que en un teòric mateix nivell cal parlar del baixà marroquí, encara que aquest romania per sota dels militars, amb una autoritat relativa només aplicable a la població marroquina.

Fora dels soldats regulars que formaven part de les tropes i que envoltaven la ciutat, la majoria de rifenys pujaven i baixaven dels petits poblets, on vivien a les muntanyes. No hi havia accés real a l'habitatge de la ciutat fins al final de la colonització: com a molt passejaven pel centre, anaven a les seves feines subalternes, venien productes agrícoles al mercat o accedien a la mesquita o al *hammam*. De marroquins, solament uns pocs van poder viure en cases llogades, i no fou fins a la independència que s'hi instal·laren profusament, juntament amb els rifenys, amb la qual cosa es va registrar un canvi radical en la composició de la població.

Alguns espanyols assentats a la ciutat consideraven que ells havien estat tan colonitzats com els marroquins, atès que el poder de la ciutat es

trobava en mans dels militars que exercien un control ferri, no només en l'àmbit de l'espai, sinó també en la llibertat d'expressió, que es trobava molt restringida. Aquest control era especialment curós en qüestions que consideraven delicades, com l'aixecament dels rebels durant la Guerra Civil, el sistema dictatorial (que lloaven) o la suposada obra civilitzadora espanyola. El Pepe ho sintetitzava molt bé: «Els primers que ens van colonitzar [a la població espanyola] van ser els militars.»

Però això era un miratge o, potser, una manera de maquillar la seva actitud envers els marroquins, si bé ningú no posa en dubte que els militars exerciren aquest control envers les poblacions civils espanyoles.

El cos militar tenia un gran prestigi a Al-Hoceima i a la resta del Protectorat espanyol. El Pepe explicava que les filles de militars i de grans comerciants anaven al Club Deportivo amb els oficials perquè «volien casar-se amb un oficial de l'exèrcit per tenir la vida resolta [...]; els que érem estudiants de medicina, farmàcia, comerç... no els interessàvem».

Sembla, doncs, que en aquella ciutat envoltada de regiments els oficials eren els que representaven el veritable èxit social. En una època en què a les dones se les concebia en termes de mares i esposes (Nash, 1983), elles o els seus pares buscaven fer bons casaments. Per exemple, la María explicava que les germanes del seu marit es van casar amb oficials i vivien a Ceuta: «Es casaven amb militars per l'èxit social. Els militars tenien més poder.» I afegia que «després del poder militar, hi havia el religiós i la figura de l'interventor». María concloïa que els oficials eren com «la jet-set d'Alhucemas [...]. Els oficials [...] es van casar amb noies espanyoles i es llogaven una casa».

La María confirmava el pes dels militars d'alta graduació a la ciutat, ja que era bona coneixedora i tenia militars a la família. No obstant això, la María creia que, si bé estaven buscats per les dones, no tot era or:

> Els militars més selectes tenien més gana que nosaltres, perquè no guanyaven gaire, nosaltres al poble vivíem molt millor que ells. Els militars mengen xufo, els capitans tenien el seu assistent que fregava plats i cuinava per a ells. Els soldats, per no ser a la caserna, acceptaven. Però era mà d'obra de franc. I la meva mare no volia que jo em casés amb un militar per no anar-me'n d'Alhucemas, i ves a veure que va arribar la in-

> dependència i que ens tocava de ple! Jo recordo que va venir Mohamed V amb gel·laba blanca a Alhucemas. Tots vàrem aplaudir! I era maquíssim!

Cal dir que els primers civils espanyols a establir-se a Villa Sanjurjo van proporcionar aliments i serveis d'allotjament per als militars, les tropes i els funcionaris de la colònia.

El Pepe i la María recordaven la presència militar a Al-Hoceima però de forma indirecta, atès que els soldats no ocupaven l'espai urbà de forma ostensible per les prohibicions que tenien respecte a fer vida social al poble. El Pepe explicava que «els que eren soldats, no pintaven res al poble. Vestits de militars, espantaven tothom; era l'exèrcit». La María recordava com els soldats passejaven a la tarda però no prenien res a la cafeteria i ho comparava amb la seva joventut, en què ells, «amb 18 anys, ja ens assèiem a les terrasses. Els soldats feien vida a part i estrany era la que es feia xicota d'un soldat». Tant és així que ella mateixa afegia que només recordava un que anomenaven el «moro policia», «perquè anava verdoset, amb bigoti; sempre el vaig veure uniformat. Als moros regulars no se'ls veia per res. Només recordo que desfilava tocant en les seves festes».

Els joves d'Al-Hoceima, si així ho volien, tenien l'oportunitat de fer la mili a la ciutat, fet que els permetia viure i dinar a casa, a més d'estar molt ben pagats, ja que explicava el Pepe que durant la dècada dels cinquanta «es cobraven 500 pessetes al mes, que era molt». Rubio i Lacalle (1993: 211) recordaven Sidi Mohamed Boryila, també citat per la María i el Pepe, com el primer rifeny que va arribar a capità de Regulars a la ciutat, mentre que Al Tuma (2018: 100) posava èmfasi en el paper que va tenir durant la Guerra Civil el rifeny Mohamed Ben Mizzian a les ordres de rebels com el general Franco, ja que, al Tabor d'Alhucemas que comandava, s'afirmava que «Franco és el seu pare...».[8]

La presència, doncs, de militars, oficials i soldats a la ciutat era molt alta (*vegeu la imatge 3*). Això ho reflecteixen moltes fotografies de famílies de la ciutat, on apareixen soldats o militars, tant si eren d'àmbit privat com públic (*vegeu la imatge 4*). Molts tenien un soldat o oficial a la família, i, en certes ocasions, podien anar a dinar a casa, una prebenda que

8 Una breu aproximació a Mohamed Ben Mizzian es pot consultar a Ruíz Vidondo (2009).

era més aviat excepcional i de la qual els marroquins i rifenys regulars no gaudien.

Però cal remarcar que, sense els soldats, no es podia garantir la tranquil·litat dels colons espanyols. Ells mateixos reconeixien que mai no sortien d'Al-Hoceima si no era per viatjar a Melilla, ja que el territori no era segur. Per al Pepe, «al Marroc no fèiem gens de turisme interior; el màxim eren aquells que anaven a Melilla de viatge de nuvis. Les circumstàncies no estaven per viatjar». Aquest aspecte és rellevant ja que malgrat les que era molt relatiu.

Per exemple, la María, que havia nascut a Al-Hoceima, confessava que ella només havia estat una vegada a Tetuan abans de casar-se. Per als espanyols, el referent era la ciutat espanyola de Melilla i, quan hi anaven, sovint tenien «l'ànima en un fil, amb l'altiplà i aquestes carreteres, cosa que passejava, i arribàvem darrere de Nador, Beni Nzar i la duana. Les meves ties havien de passar els diners a la corretja del cinturó; amagaven els diners allà» (informant: María, 2016).

Tot això no obvia el sentiment de maltractament que molts espanyols van patir per part del cos militar, que en el cas dels marroquins era molt més alt, ja que era la població ocupada a la qual veritablement havien retallat els drets: «era la relació de l'exèrcit amb els civils al Marroc: les relacions eren dolentes; l'exèrcit actuava de manera insultant» (informant: Pepe, 2016).

4. Sense multiculturalisme ni retòrica hispano-marroquina

Al-Hoceima va ser una metàfora perfecta respecte del poc interès que els espanyols tenien per conviure amb els marroquins, ja que, malgrat que suposadament s'havien fet habitatges per a ells, a la pràctica aquestes eren sistemàticament ocupades pels espanyols. Per tant, la ciutat es caracteritzava per la seva manca de convivència multicultural i per la inexistència d'una pràctica que pogués anar lligada a la retòrica d'agermanament hispano-marroquí.

Així les coses, és lícit endinsar-se sobre el que pensaven o sentien els espanyols d'Al-Hoceima respecte de marroquins i rifenys, fet que es pot reconstruir tot analitzant el tipus de relacions que mantenien i els pos-

sibles vincles interètnics que es poguessin establir. Els informants explicaven que les relacions amoroses eren molt complicades (Aixelà-Cabré, 2021), si no era amb marroquins adinerats i no es coneixen casos de rifenys. Un dels records de la María està carregat de displicència i superioritat:

> Una amiga del col·legi es va casar amb un moro; era el germà del baixà! No sé per què es va casar amb ell. No se la va veure més per allà. [Després de la independència] La de l'estanc, la filla del telefonista, es va casar amb un moro. No sé com devien viure! A casa dels moros, amb les famílies morunes. Era, buff, amb mores, mare meva! El meu marit coneixia el baixà i li deia que tenia una dona a cada pis! Que tenia sis pisos i que tenia gelosia i que s'enfadaven amb ell. Pobretes. Quina vida! El baixà era el cap dels moros, el que manava sobre ells allà. I tenia les mores de l'harem. Aquest era el del racó del mig i deia que tenia moltes dones. A la inversa no ho recordo: homes espanyols casats amb dones marroquines. No!

També el Pepe reconstruïa la relació que mantenien i recordava que els espanyols no tenien limitacions d'activitats en públic, com sí que els passava als marroquins. De fet, ell tenia només un «amic» marroquí, amb el qual s'havia establert un tracte més aviat superficial (*vegeu la imatge 5*). Deia que allà no hi havia res a retreure, que a ningú se li acudia blasfemar, ni ficar-se amb l'Alcorà o amb Mahoma: «passàvem de llarg d'aquestes qüestions, encara que sí que hi havia confrontacions amb els militars.»

Cap a la fi de la colonització espanyola, i sobretot en el període postcolonial, rifenys i marroquins es van començar a fer visibles, si bé María confessava que fins llavors no tenia cap interès per ells; només els veia de dia però no sabia ni on vivien: «no sabíem on dormien.»

En el cas dels jueus, els testimonis corroboren que no s'ajuntaven amb la resta ni tampoc amb els espanyols durant dècades. La María ho sintetitzava amb una interessant metàfora que comparava els coneixements culinaris de les dones espanyoles d'Al-Hoceima i Tetuan: «Els jueus eren tots molt rics, molts diners, botigues, benzinera, però tampoc no es barrejaven. La meva amiga de Tetuan sí que sap cuinar coses d'hebreus, però jo no. Tetuan estava molt a prop de Ceuta i no era el mateix.»

Després queden altres anècdotes espanyoles molt il·lustratives del que sentien o pensaven dels marroquins i que en part són recordades amb certa penúria. Aquestes reflecteixen un passat racialitzant que menyspreava rifenys i marroquins, com acusar un jove de Tetuan de descurat i brut perquè havia robat la pilota en un partit de futbol, cubells d'aigua freda a la matinada d'un hivern glaçador perquè marxessin els rifenys que s'havien refugiat a la nit a l'escala, espanyols que explicaven el fàstic que feia la mantega rifenya malgrat que era molt bona, o el sentiment d'ofensa perquè se'ls demanava si havien flirtejat mai amb un marroquí quan eren joves (Aixelà-Cabré, 2018b, 2019). Tots aquests exemples mostraven com els estereotips contra els rifenys i marroquins circulaven amb força entre la població espanyola. Per exemple, Al Tuma (2018: 118-199) recordava que s'havia donat un cas, al Tabor d'Alhucemas, que un soldat marroquí pretenia casar-se amb una dona espanyola el 1937, mentre era combatent pel bàndol rebel de Franco contra la República Espanyola i que, al demanar opinió als superiors, el seu comandament havia rebutjat el matrimoni perquè «les dones espanyoles desconeixien els costums musulmans i el seu estil de vida», a més d'objectar que «aquests unions demanaven matrimoni islàmic i que el magre salari d'un soldat no era econòmicament adequat per a una dona espanyola, i que la situació seria pitjor si la parella havia de viure en un poble i no en una ciutat». D'altra banda, cal recordar que els abusos a les nenes rifenyes i marroquines existien, però ningú no en parlava. El Pepe explicava que:

> [...] els homes espanyols més que casar-se, el que feien era anar amb elles. Es van conèixer abusos de menors, de nenes marroquines. Nosaltres érem els que abusàvem. Hi va haver diversos casos reconeguts d'abusos, però no es van jutjar, es van obviar. Un parell van acabar en cases de prostitució a Melilla, quin final! Un dels abusadors era militar.

Resulta molt il·lustratiu comparar què pensaven els rifenys dels espanyols. De fet, els rifenys ni tan sols guarden imatges de la seva joventut per la seva pobresa i manca d'accés a molts serveis de la ciutat (*vegeu la imatge 6*). Molts s'autoanomenaven «pueblerinos», i afirmaven que els mancaven «estudis» i «educació», i que no estaven a l'alçada dels espa-

nyols. Això reflectia la interiorització que havien fet del menyspreu espanyol i de la subalternitat a la qual s'havien vist abocats durant dècades.

No obstant això, alguns sí que arribaren a ser completament conscients de l'abús al qual s'havien vist abocats, com el pare de Meriem i ella mateixa. La Meriem explicava, indignada i decebuda, com havia acompanyat el seu pare a demanar la pensió després de tota la vida treballant per a espanyols, amb unes mans desfigurades que li feien mal de tanta feina que havia fet reparant les seves màquines: «No hi ha dret!... Vaig acompanyar-lo a Nador, a la Conselleria d'Espanya. Havia estat tota la vida treballant per a espanyols... però encara que tenia tots els papers, li van dir que totes les empreses havien tancat» (Aixelà Cabré, 2019: 169).[9]

En les converses també apareixen el menysteniment amb què havien estat tractats; per exemple, anomenant-los a tots Mohamed perquè no sabien ni el seu nom real (Aixelà-Cabré 2021). Aquests fets no eren ben entesos per molts espanyols. Per exemple, la María estava força molesta quan recordava que van haver de renegociar els lloguers i començar a tractar els marroquins amb més respecte:

> [...] va arribar un dia que, quan la mare tenia llogats moros, li deien que «això ja no era seu, que era del chafarillo». Del Mohamadillo, que és com li dèiem, li vam haver de dir Mohamed, perquè se'ls van apujar els fums, a aquells moros. I tots vam tornar a Espanya i ens vam escampar. (Aixelà-Cabré, 2019: 168)

I és que els rifenys no només patien l'abús dels espanyols, també el patien del seu mateix representant, el baixà, que sovint exercia el seu poder contra els marroquins de manera expeditiva i violenta. Un informant que no vol ser reconegut exemplificava l'abús de poder del baixà sobre els rifenys:

> [...] un xaval que havia comès algun tipus de «delicte», però que segur que no era ni delicte, el van portar a la plaça del Florido i... davant seu, en ple carrer, li van lligar les mans i el van posar de genolls i li donaren de

9 Els espanyols sentien que l'absència de drets laborals dels marroquins també era un fet que havien patit ells. La María explicava que «tota la vida treballant allà i no van tenir Seguretat Social, per això anaven comprant casetes i les llogaven. Els meus oncles van fer el mateix, llogaven les casetes. La meva mare tornava perquè no hi havia més remei, perquè no volia tornar» (informant: María, 2016).

> deu a quinze assots amb un fuet… Quan va començar el càstig va passar un oficial d'alta graduació espanyol… i li va ordenar… que s'aturés. Al baixà tothom el temia, perquè tot ho resolia a base de cops i presó. L'oficial espanyol li va ordenar que parés i, com que no l'obeïa, la segona vegada li va ordenar sota la seva responsabilitat que deixés de fuetejar el jove… I va parar. Així era l'autoritat al Marroc. (Aixelà-Cabré, 2019: 83)

I, òbviament, també hi havia els soldats que es ficaven amb rifenys. El menyspreu i la burla com màxima expressió de menysteniment que era fonamental per mantenir la pressió colonial i la suposada obra civilitzadora espanyola, ja que subalternitzant l'altre s'aconseguia mantenir els privilegis de classe i «raça» (*vegeu la imatge* 7).

Com el Pepe recordava, la legió que també s'estava a Al-Hoceima havia donat

> […] més d'una pallissa als marroquins sense dir ni una paraula, com aquella en què els legionaris van anar al Florido, on hi havia un marroquí a la barra: el van pegar, el van insultar i van organitzar un sarau. El propietari va trucar a la policia, però, com que eren militars, no van fer res, els ulls grossos. I l'endemà va arribar un comandament de la Legió per abonar les destrosses… Aquesta era la relació de l'exèrcit amb els civils al Marroc… L'exèrcit actuava de manera insultant. (Aixelà-Cabré, 2019: 102)

I cal dir que, malgrat que tenien rifenys entre els regulars a l'exèrcit, el rebuig i abús dels marroquins no va ser gens subtil, també gràcies al fet que els marroquins sempre estaven per sota del comandament espanyol, fora d'excepcions tan conegudes com en Ben Mizzian.

És probable que el prestigi que en temps colonials tenien els cossos militars, a banda de la paga, hagués afavorit que marroquins i rifenys s'enrolessin primer en els regulars, després per la Guerra Civil i, a la tornada, mantinguessin el seu estatus de soldat. Consta, al retorn de la guerra, que hi havia rifenys mutilats que es deixaven veure a Al-Hoceima, i d'altres que anaven amb la falange ben a la vista (Stucki, 2019). Com havia conclòs el Pepe, «el Marroc era una colònia de funcionaris i militars, però de tasca de protecció sobre els marroquins, molt poca».

Tal és l'empremta militar espanyola a Al-Hoceima que l'Asociación de Antiguos Residentes en Alhucemas es va reunir amb el cap de l'Estat Ma-

jor de l'Exèrcit espanyol l'any 2012 per demanar-li ajut per mantenir el cementiri espanyol de la ciutat, tal com quedava recollit a la revista,[10] que relatava la trobada de Manuel Palomo, López Amor i Paco León amb Julio Rodríguez, cap de l'Alt Estat Major:

> Havia d'arribar el dia dels nostres desitjos que el cementiri d'Alhucemas estigués protegit per l'exèrcit, no com a presa del terreny, sinó amb l'ajut moral i econòmic que requereix aquesta tasca de tenir aquest lloc sant en perfectes condicions. No en va, allà estan enterrades les restes de molts soldats morts al terreny, en accions de guerra, i també les restes d'altres militars d'altres cementiris de la regió, que s'han quedat sense població i se'n van reduir les restes i es van enterrar aquí, en aquests dos bells mausoleus que tenim allà, el dels militars morts en campanya i el de la Legió (informant: María, 2016).

No es pot tancar el relat sense posar de relleu que la població espanyola que es va desplaçar al Marroc tenia al cap «fer les Amèriques», o sigui, enriquir-se. La María ho constatava en destacar que gairebé tothom va fer diners: «Allà cadascú posava el seu negoci i tots vam tornar a Espanya amb alguna cosa.» Certament, el Pepe recalcava els estalvis amb què van tornar militars i funcionaris, que «cobraven un 30% més del sou normal per ser-hi i, com que la vida era més barata, d'allà no se'n volia anar ningú ni canviar de destí». Com a prova hi ha els estalvis que van portar al seu retorn a Espanya, això sí, molt dolguts que no se'ls hagués indemnitzat després de marxar:

> [...] bé, la població civil, no dic militars i funcionaris, dic població civil, no va tenir ni indemnitzacions ni res. I pensa que tota la població, que érem uns 70.000, que ho sé ara de l'associació d'exresidents, ja que tots ens situem molt bé, malgrat que tots havíem sortit com havíem pogut i, no obstant això, tots tenien dinerets estalviats, així que es van poder

10 *Heraldo de Alhucemas*, 25 (45): 30, vegeu VVAA (2012). La petició no era extemporània. Al mateix número de la revista s'informava del contingut de la Junta de l'Associació de 2011, que hi havien anat soldats de Melilla a Al-Hoceima per fer feines de neteja al cementiri de la ciutat: «Cementeri de villa.-El President Honorífic Manuel Palomo va exposar: «Que davant la bona feina feta pels militars que es van desplaçar a Villa per netejar el Cementiri, caldria continuar insistint que això se segueixi fent i no s'abandoni. Que nosaltres podríem estar disposats fins a pagar l'autobús de desplaçament des de Melilla.»

> reinventar. Els pescadors tenien estalvis, també. Els propietaris dels vaixells els van vendre als marroquins. Pescadors i armadors es van situar molt bé a la costa de Castelló i Catalunya.

Cal recordar també que, a banda de beneficis econòmics, molts van tornar amb un cert prestigi, especialment els funcionaris, en parer de la María: «entre la població d'Alhucemas els funcionaris tenien menys importància però van venir a Espanya molt pujats.» I afegia, sobre el triomf i la fortuna que van fer:

> Van arribar amb res i van fer fortuna! La meva mare al final va decidir vendre les propietats... perquè ja no podia viatjar. A més els morets s'hi ficaven... Els meus pares tenien dues casetes, la nostra amb l'edifici amb quatre pisos, un estanc, un bar, una rellotgeria i tot estava llogat. Ja li feia pena però no podien seguir. Això seria 1972 o més (informant: María, 2016).

5. Conclusions

El fet que, per a alguns espanyols, la subalternització i la racialització de rifenys i marroquins fos producte de la presència militar i arribessin a afirmar, en to de denúncia, que els militars havien colonitzat també als civils espanyols, és una prova de com les memòries del passat es projecten en el present, i constitueixen una memòria dinàmica que es recrea i consolida nostàlgies colonials. Revisar el passat per afrontar el present, per afavorir una decolonització de la imatge de rifenys i marroquins tot fent servir la història comuna com a base per restituir-los col·lectivament, és una obligació. L'article ha reflexionat sobre l'ús de la memòria, ja que records i oblits formen part d'un joc de miralls en què es reflecteix un passat de part.

Tanmateix, revisar la presència militar a la rifenya Al-Hoceima, el tractament de dominació i abús vers les poblacions espanyoles i autòctones, i els llegats colonials que va deixar, com per exemple la cura puntual del cementiri espanyol, era un exercici necessari, atès l'escàs esforç historiogràfic per entomar les ferides infringides per l'exèrcit espanyol, amagat en la retòrica d'agermanament hispano-marroquí (imatge 8).

L'examen del passat contemporani dels rifenys i marroquins formulat des de la perspectiva postcolonial i decolonial ens permet desemmascarar la narrativa colonial espanyola sobre els marroquins i el seu present postcolonial. El plantejament mostra la urgència d'afavorir versions conciliadores que rebutgin promoure la decolonialitat: cal reconstruir el passat per a tothom, tot reescrivint diferents trobades socioculturals, incloses les versions expressament africanes, ja que si diverses antigues potències europees a l'Àfrica han iniciat la reparació de les seves empremtes colonials, garantint, per exemple, el retorn d'objectes de museus o fins i tot la petició de perdó, què passa amb la posició actual de l'Estat espanyol respecte a les seves colònies africanes? El fet del no reconeixement del mal infringit reforça que les memòries colonials siguin memòries de part que reconstrueixen una història mítica i imperial fonamentada en la nostàlgia, mentre les memòries dels rifenys i marroquins són empeses a l'oblit. Però cal recordar que les memòries marroquines són ben legítimes i han de ser recuperades i visibilitzades.

L'objectiu final de l'article ha estat evidenciar l'engranatge que l'exèrcit i el cos militar va tenir en les lògiques i pràctiques colonials espanyoles a partir de l'exemple de la ciutat d'Al-Hoceima: confrontar versions i restituir memòries que mostren mecanismes de resistència davant d'una representació que va quedar dominada per la retòrica espanyola i les seves memòries colonials, i en què van desaparèixer la segregació, la racialització i el racisme que caracteritzaren l'ocupació militar i la colonització espanyola.

Fonts primàries i secundàries

Informants: Memòries vívides

Abdel és rifeny, nascut l'any 1961 a Al-Hoceima, on resideix actualment. Entrevistat a Al-Hoceima al setembre de 2016.

Ahmed és rifeny, nascut a Al-Hoceima. Té 29 anys. Viu a Catalunya, però acostuma a viatjar a la ciutat a l'estiu. Entrevistat a la província de Barcelona a l'agost de 2019.

Eduard Giménez Ferrer és català. Té 81 anys. El seu pare va ser copropietari de l'Hacienda Virgen de Montserrat a Oveng (Bata). Ha cedit tota

la documentació de la plantació a la IMF-CSIC, amb la qual s’ha constituït el Fondo Giménez Ferrer, que es pot consultar en línia a <http://simurg.bibliotecas.csic.es/viewer/search/archivos.imf.fondogimnez-ferrer/-/1/-/-/>.

Halima va néixer l'any 1936 i viu a Al-Hoceima. Entrevistat a Al-Hoceima al setembre de 2016.

Hamid és rifeny, nascut l'any 1961. Reparteix el seu temps entre Al-Hoceima i Catalunya. Entrevistat en diferents localitats de la província de Barcelona i a Al-Hoceima des de l'any 2001.

María va néixer a Al-Hoceima l'any 1936 i es va traslladar a Alacant durant els anys seixanta. Entrevistada a Alacant al maig de 2016.

Meriem va néixer a Al-Hoceima l'any 1967. Viu a Catalunya des de 1998 i viatja un cop cada any per visitar la seva mare a Al-Hoceima. Entrevistada en diferents localitats de la província de Barcelona des de l'any 2002.

Mohamed, d'una quarantena d'anys, és rifeny i va néixer a Al-Hoceima. Entrevistat a Al-Hoceima al setembre de 2016.

Pepe va néixer a Melilla l'any 1931 i viu a Almeria. Els seus pares van ser una de les primeres parelles espanyoles a establir-se a Al-Hoceima. Va marxar del Marroc l'any 1957 i només hi va tornar per una curta visita un any després. Entrevistat entre els anys 2015 i 2018.

Soumaya va néixer l'any 1931. Entrevistada a Al-Hoceima al setembre de 2016.

Bibliografia

Aixelà-Cabré, Yolanda (2018a). «Research on Spanish Colonialism in Africa. Introduction to English language edition», a Aixelà-Cabré, Y. (ed.), *In the Footsteps of Spanish Colonialism in Morocco and Equatorial Guinea*. Zúric: Lit Verlag, 3-21 (Africanische Studien, 59).

Aixelà-Cabré, Yolanda (2018b). «Colonial Memories and Contemporary Narratives from the Rif. Spanishness, Amazighness, and Moroccaness seen from Al-Hoceima and Spain», a *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, 21(6), 856-873. DOI: <http://doi.org/10.1080/1369801X.2018.1558093>.

Aixelà-Cabré, Yolanda (2019). *Ciudades, glocalización y patrimonio contestado. Una historia de Bata y de Al-Hoceima 1900-2019 (Guinea Ecuatorial y Marruecos)*. Barcelona: Ed. Bellaterra.

Aixelà-Cabré, Yolanda (2020). «Colonial Spain in Africa: Building a Shared History from Memories of the Spanish Protectorate and Spanish Guinea», a *Culture & History Digital Journal*, 9 (2), e017.<https://doi.org/10.3989/chdj.2020.017>.

Aixelà-Cabré, Yolanda (2021). «Memories of Segregation, Racism, Gender and Naming», a Y. Aixelà-Cabré, Y. (ed.), *Africa in Europe and Europe in Africa. Reassessing the cultural legacy*. Nova York: Peter Lang, 39-59.

Aixelà-Cabré, Yolanda (2022). *Spain's African colonial legacies. Equatorial Guinea and Morocco compared*. Leiden, Boston: Brill.

An Introduction» *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V (1): 1-12.

Al Tuma, Ali (2018). *Guns, culture and moors : racial perceptions, cultural impact and the moroccan participation in the Spanish Civil War (1936-1939)*. Londres: Routledge.

Aziza, Mimoun (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra.

Comisión Histórica de las Campañas de Marruecos (1935). *Geografía de Marruecos, Protectorados y Posesiones de España en África*. Madrid: Imprenta del Ministerio de la Guerra, tom I.

Cordero Torres, José María (1942). *Organización del Protectorado Español en Marruecos*. Madrid: Editorial Nacional, tom I.

Cunningham Bissell, William (2005). «Engaging colonial nostalgia», a *Cultural Anthropology*, 20(2), 215-248.

Delgado, Luisa Elena (2014). *La Nación Singular*. Madrid: Siglo XXI

Fradera, Josep Maria (1999). *Gobernar colonias*. Barcelona: Península.

Gareis, Iris (2005). «Identidades latinoamericanas frente al colonialismo. Una apreciación histórico-antropológica», a *Indiana*, 22: 9-18.

Gargallo, Eduard i Sant, Jordi (2021). *El petit imperi: catalans en la colonització de la Guinea Espanyola*. Barcelona: Angle.

González Vázquez, A. (2020). «Untribing the (Post)-Colonial Spanish Archives: Material Records, Boundary-making and Linguistic Diversity

within Northern Morocco's Berberophones», a *Culture & History Digital Journal*, 9(2), e016. <https://doi.org/10.3989/chdj.2020.016>.

Grosfoguel, Ramon; Mielants, Eric (2006). «The Long-Durée Entanglement Between Islamic Rituals during the Spanish Protectorate in Morocco and theShaping of aSpanish Islam», a Aixelà-Cabré, Y. (ed.), *In the Footsteps of Spanish Colonialism in Morocco and Equatorial Guinea. The Handling of Cultural Diversity and the Socio-Political Influence of Transnational Migration*. Zúric: LIT Verlag, 237-268.

Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System.

Jensen, Geoffrey (2017). «Military consequences of cultural perceptions: The Spanish army in The in Morocco, 1912-1927», a *The Journal of the Middle East and Africa*, 8(2), 135-150.

Kamen, Henry (2006). *Del Imperio a la decadencia*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.

Lang, Stephanie (2017). «Más allá del Ebro, ¿Los salvajes? La 'España Africana' como impulso del regeneracionismo catalán hacia 1900», a Tschilschke, Christian von i Witthaus, Jan-Hernrik (eds.), *El otro colonialismo. España y África, entre imaginación e historia*. Madrid: Iberoamericana, 105-130.

Marín, Manuela; Pinto, Gabriel; Hernández, José Maria i Martín, María Teresa (2015). «Cien años de armas químicas», a *Anales de Química*, 111(4), 224-229.

Martín Corrales, Eloy (2002). *La imagen del magrebí en España*. Barcelona: Bellaterra.

Martín Corrales, Eloy (2016). «Présides», a Albera, Crivello i Tozy (dir.), *Dictionnaire de la Méditerranée*. París: Actes Sud, 1312-1319.

Mignolo, Walter (2004). «Os esplendores e as miserias da «ciencia: colonialidade, geopolitica do conhecimento e pluriversalidade epistémica». A B. S. Santos (ed.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: «Um discurso sobre as ciências» revisitado*. Sao Paulo: Cortez Editora. 667-709.

Moreras, Jordi (2018). «Legacies of Domination. A Comparison of the Control of Islamic Rituals during the Spanish Protectorate in Morocco and of the Shaping of a Spanish Islam», a Yolanda Aixelà (ed.), *In the*

Footsteps of Spanish Colonialism in Morocco and Equatorial Guinea, Zurich: Lit Verlag, pp. 287-301 .

Moreras, Jordi (2020). «The Way to Mecca. Spanish State Sponsorship of Muslim Pilgrimage (1925-1972)», a *Culture & History Digital Journal*, 9(2), e013. <https://doi.org/10.3989/chdj.2020.013>.

Mudimbe, Valentin Yves (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Londres: James Currey

Nash, Mary (1983). *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*. Barcelona: Anthropos.

Quijano, Anibal (2014). «Colonialidad del poder y clasificación social», a Sousa i Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 67-107.

Rings, Guido (2016). *The Other in Contemporary Migrant Cinema*. Londres: Routledge.

Rubio Alfaro, Plácido, i Lacalle Alfaro, Santiago (1992). *Alhucemas en mi recuerdo.* Màlaga.

Ruíz Vidondo, Jesús María (2009). «Ben Mizzian, el General Moro de Franco» a *Arbil* 119. Disponible a< http://www.arbil.org/119ruiz.htm> (consultat el 5 de novembre de 2021).

Santana, J. M. (2020). «The Formation of North African Otherness in the Canary Islands from the 16th to 18th Centuries», a *Culture & History Digital Journal*, 9(2), e012. <https://doi.org/10.3989/chdj.2020.012>.

Santos, Boaventura de Sousa i Meneses, María Paula (2014). «Introducción», a Sousa i Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 7-16.

Stoler, Ann Laura i Strassler, Karen (2000) «Castings for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java», a *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), 4-48.

Stoler, Ann Laura (1989). «Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures», a *American Ethnologist*, 16(4), 634-660.

Stucki, Andreas (2016). «¿Españolizar desde la raíz? La formación de una élite femenina de cooperación en el «pequeño imperio español, c. 1960-1975», a *Journal of Spanish Cultural Studies*, 17(4): 343-360.

Stucki, Andreas (2019). *Violence and Gender in Africa's Iberian Colonies. Feminizing the Portuguese and Spanish Empire, 1950s-1970s*. Suïssa: Palgrave Macmillan.

VVAA (2012). «La Asociación es recibida por el General Jefe del Alto Estado Mayor de España», a *Heraldo de Alhucemas*, 25(45), 30.



Imatge 1: Voltants d'Al-Hoceima (2016). Fotografia: Y. Aixelà-Cabré.



Imatge 2: Poblats propers a Al-Hoceima (2016). Fotografia: Y. Aixelà-Cabré.



Imatge 3: Plaça del Rif d’Al-Hoceima (dècada de 1950). Col·lecció particular.



Imatge 4: Trobada familiar a la platja del Quemado d’Al-Hoceima (dècada de 1950). Col·lecció particular.



Imatge 5: Reunió d’amics a Al-Hoceima (dècada de 1950). Col·lecció particular.



Imatge 6: Única imatge del període colonial que té d'ella mateixa una dona rifenya (dècada de 1950). Fotografia: Y. Aixelà-Cabré.



Imatge 7: Soldats espanyols al Rif fent befa de les poblacions colonitzades (principis de la dècada de 1950). Col·lecció particular de Fernando Aixelà Llanas de Niubó.



Imatge 8: Cementiri espanyol d'Al-Hoceima (2016). Fotografia: Y. Aixelà-Cabré.

EL XIMIMAI Y LA MEMORIA RITUAL MAYA-CH'ORTI' DE LUCHA CONTRA EL HAMBRE

Julián López García
Universidad Nacional de Educación a Distancia
jlopezg@fsof.uned.es

Resumen. El llamado Xiximai (espíritu de la escasez) es una entidad sobrenatural que colabora para entender la necesidad de ayudar y regalar comida en tiempos de escasez de alimentos. Este personaje se presenta en las casas de los indígenas el primer día de julio y entonces hay que atenderlo ritualmente donándole comida, pues, en caso contrario, dejaría el hambre en las casas que no mostraron generosidad. A partir de las referencias recopiladas sobre Xiximai, el artículo tratará sobre cómo ante crisis de subsistencia se activa la memoria y emergen rituales y relatos que parecían estar olvidados, como el de Xiximai, pues su presencia recuerda siempre la necesidad de compartir comida, especialmente en ámbitos muy vulnerables, como los de las montañas maya-chˈorti' del oriente de Guatemala. La reflexión se ubica dentro de un análisis general sobre la memoria de estrategias culturales para prevenir y sortear el hambre.

Palabras clave: Xiximai, hambre, maya-chˈorti', regalo, mezquindad.

The Xiximai and the Ch’orti ‘Mayan memory ritual to ward off hunger

Abstract. The so-called Xiximai (spirit of scarcity) is a supernatural entity that helps to understand the need to help and give food in times of food shortages. The spirit visits the houses of the indigenous people on the first day of July and must be ritually welcomed with food. Those families that do not do so will be condemned to poverty and hunger. Based on the references compiled on Xiximai, the article will discuss how, in response to crises of subsistence, memory is activated, and rituals and stories emerge that seemed to have been forgotten. One such story is that of Xiximai, who always reminds us of the need to share food, especially in very vulnerable areas, such as those in the Maya-Ch'orti’ mountains of eastern Guatemala. The discussion is part of a more general analysis of the memory of cultural strategies to prevent and overcome hunger.

Keywords: Xiximai, hunger, Maya-Ch'orti’, gift, stinginess.

1. Los significados de «atencionar» y «esquinear»

Durante mi trabajo de campo en la última década del s. xx en varias comunidades maya-ch'orti' de los municipios de Camotán y Jocotán en el oriente de Guatemala tuve pocas referencias acerca de la mitología y la práctica ritual en torno a Xiximai, el espíritu de la escasez, como era calificado por muchos de mis informantes. De hecho, solo pude estar presente en un acto ritual de exorcismo de Xiximai. Pensé que estaba ante una evidencia clara de extinción mítica y ritual. Sin embargo, a partir de la llamada «hambruna de 2001», que asoló la región en esa fecha, el personaje salió de su ostracismo y durante varios años pude conversar sobre su presencia y su perfil. Xiximai no había muerto, y ante un hecho traumático, el hambre, emergió como emergen tantos recuerdos ante diferentes activadores. En este caso, el hambre como hecho traumático, en poblaciones especialmente vulnerables, activó diferentes recursos míticos y rituales aletargados, que convergían en un sentido similar: la necesidad social del regalo de comida, la necesidad de «atencionar» con provisiones, con ayuda y con palabras a quien lo necesite y el rechazo a la posibilidad de negárselo a quien lo precise.

Uno de los valores centrales de la cultura ch'orti' sale a la luz de manera recurrente cuando se habla del trabajo, de la comida, de la vida social e incluso de las relaciones con los muertos y con otros seres sobrenaturales: se trata de la necesidad del regalo, la visita y la ayuda mutua. No solo se alude a la conveniencia de regalos y visitas recíprocas por la seguridad que brindan, sino también por el gusto de la compañía y de compartir. Las visitas y las atenciones recíprocas son esenciales para entender el sentido de la vida ch'orti'. Decía Wisdom, en su etnografía sobre este grupo indígena de hace casi cien años, que en las frecuentes visitas:

> [...] el visitante es muy bien atendido por sus anfitriones, quienes le sirven comida, le proporcionan una hamaca para que descanse y lo ayudan en cualquier tarea que haya llegado a ejecutar en su aldea. Se espera que todas las familias traten en esta forma a sus visitantes. Una de las peores reputaciones que una familia puede tener es la de no ser hospitalaria con sus visitantes, sean amigos o extraños, indígenas o ladinos (1961: 295-296).

Un neologismo que, en forma de verbo, se usa con frecuencia para dar cuenta de esta realidad es «atencionar», y tiene un sentido polisémico: atender, agasajar, echar una mano, cumplir… Así, se debe «atencionar» a un paseante que acude a la casa o a las imágenes de santos que llegan para hacer posadas; a una «pacienta», sobre todo a la mujer que recién ha dado luz, se la debe «atencionar» con plantas medicinales o con comidas especiales; a la dueña sagrada de la tierra se la «atenciona» con chilate desabrido; a un compadre se le puede «atencionar» con ayuda en los tiempos de siembra o de deshierbe, y a los «hombres trabajadores»[1] que traen la lluvia se los «atenciona» con copal y candelas. «Atencionar» es también cuestión de palabras: atender conversaciones, dar consejo, alegrar contando casos, rezar… «Atencionar», de alguna manera, es la base de la vida social. Pensar y hacer teniendo presentes a los otros, que se distribuyen en círculos concéntricos desde la casa hasta el cosmos. Es el seguro de vida tanto en el ámbito doméstico como en el comunitario y en otros que van más allá del mundo de los hombres.

Pero esta convicción y ese gusto tienen su envés en comportamientos y discursos sobre la mezquindad y la ruindad. El adjetivo «ruin» o «ruincito», usado como sinónimo de mezquino o egoísta, es el que habitualmente se usa y tiene también un significado polisémico: el ruin es aquel que esconde comida para no regalar a los paseantes; en su casa el comal no está visible en el centro de la estancia como evidencia de que la generosidad no forma parte de su vida; el ruin es descreído y tras su idea de que, por ejemplo, los muertos no llegan a acompañar y a compartir la comida que les ofrecen sus dolientes en los *sikines*[2] durante el mes de noviembre, se esconde egoísmo; es también aquel que se hace a un lado en momentos de trabajo comunitario, no busca compadres en

1 Se habla genéricamente de los «hombres trabajadores» para referirse a las entidades sobrenaturales que facilitan, gracias a ofrendas y ruegos, la llegada de la lluvia cuando es necesaria. A veces se usa como sinónimo de ángeles o santos.

2 Aunque con frecuencia se ha traducido *sikín* por Día de Muertos (Wisdom, 1961: 511), su significado real es «comidas para los muertos» o «invitación de comidas a los muertos». Efectivamente, se habla del «tiempo de *sikines*» para referirse a las «visitas» que las almas de los muertos hacen al mundo durante noviembre, pero también se realizan *sikines* en otras ocasiones: la noche en que se vela un cadáver, al cumplirse los ocho días de su muerte, al cabo de seis meses y al cabo de un año. Con todo, las más importantes son las de noviembre, pues sirven para recibir a todos los muertos cercanos a la familia de un doliente (López García, 2001).

la aldea porque de manera interesada considera que estos compadres generan mucho gasto y prefiere buscarlos entre ladinos del pueblo a un coste menor[3]; es «ruincita» también aquella persona que es parca en palabras o más bien las guarda, para no comprometerse; en definitiva, es alguien individualista que solo piensa en sí mismo. Un verbo de uso frecuente entre los chˈorti' para referirse a comportamientos y actitudes de los ruines es «esquinear», literalmente, dejar en una esquina algo con el sentido de esconder. A las personas «ruincitas» les gusta «esquinear» comida; «esquinean» objetos susceptibles de ser prestados, «esquinean» su mano en trabajos comunitarios, «esquinean» sus palabras en reuniones comunitarias o en situaciones que implican tomar partido; aquellos que «esquinean» la palabra nunca la usan para alegrar al otro, pues hablan de manera desabrida y entristecen, ni para apoyarlo, pues callan; en vez de hablar claro y de manera abierta, cuchichean y difunden chismes…; en fin, la palabra «esquineada» es la que separa en vez de amalgamar, la que mueve a la dispersión. No me puedo detener aquí en este asunto, pero de algún modo los discursos de los padrinos de invierno frente a los padrinos de verano estarían marcando esa capacidad convergente y divergente de las palabras, los unos con sus ruegos atraen algo bueno y necesario como es la lluvia, los otros, con sus invocaciones fuera de sintonía, alejan las lluvias[4]. En fin, «atencionar» y «esquinear» serían los dos polos ideológicos que tensionan la vida social.

En un ejercicio de costes/beneficios que se podría hacer desde las bases teóricas del formalismo económico ante la angustia que provoca la indisponibilidad de comida o ante la presencia de relatos cada vez más cercanos y potentes de la racionalidad capitalista, podría llegar a entenderse que «esquinear» puede ser ventajoso frente a «atencionar». Esta tendencia intuitiva obedecería a impulsos instintivos y sería lógica, como sugiero, en contextos como el chˈorti', sometidos a continuas crisis vitales que llevan aparejados la escasez y el hambre. Como se ha estudiado

3 El *recubal*, que es el nombre del ritual que cierra el vínculo de compadrazgo, llevaba a entablar y a consolidar vínculos sociales entre los indígenas, pues hacía partícipes a muchos del regalo en forma de comida que el padre de un niño enviaba a su padrino para sellar la relación (López García, 2002).

4 Una aproximación de los perfiles y el sentido simbólico y social del enfrentamiento entre padrinos de invierno y padrinos de verano puede verse en López García (2001).

por diferentes antropólogos, sociólogos e historiadores (Mariano Juárez, 2013; Metz, 2006; Claudia Dary, 1998; López García, 2003), la carestía de alimentos forma parte de la historia maya-cho'ti' y, por tanto, está muy presente en su memoria. Y esa memoria lleva a desechar la llamada del impulso y a revertir esa tendencia instintiva, activándose referentes míticos que podían parecer olvidados. Y de esa activación se decanta la idea de que los beneficios a corto plazo individualistas y egoístas a la larga son destructivos.

En este artículo me voy a centrar en cómo la memoria de un personaje enigmático y ambiguo, el Xiximai, hace emerger un relato básico, sobre todo en tiempos de crisis, el de la necesidad de regalar. Pero no es el único recurso mítico y ritual que activa la memoria, en esos críticos tiempos para traer a primer plano de la vida social las utilidades de «atencionar» a otros. En otro lugar (2000) he referido los relatos de quienes «mueren tres días» y visitan el más allá, la gloria y el infierno, y después «reviven» y cuentan la experiencia extraordinaria de lo que han visto. Entre los muchos personajes que hay en el infierno, uno llama poderosamente la atención de esas personas que van al más allá, es el mezquino. Está en el infierno con un guacal de calabaza, lleno de comida o bebida, que ofrece a quienes pasan cerca, pero cuando estos miran ese recipiente, se encuentran con que está lleno de gusanos y lo desprecian. El visitante, el que ha «muerto tres días», ignorante de quién es ese tipo y por qué está en esa pose, inquiere al vigilante que lo acompaña en la visita, quien responde:

> Esos son ruines, mezquinos… si tienen una cosa y no la quieren vender o no regalan a otra persona, ese en la otra vida ya no recibe nada porque es un gusanero lo que tiene. Una persona que tiene fresco de chicha y al llegar un paseante, de pronto lo embroca, lo esconde para no regalar, en la otra vida es un gusanero lo que tiene en el jarro, porque no hizo su regalía, como no convidaba en el mundo, aquí no tiene permiso… Por eso hay que hacer aquí en la tierra, hay que extender la mano, hay que regalar: si hay chilate, regalar un traguito de chilate a otra persona (López García, 2000: 35).

En otras palabras, una de las enseñanzas que se desprenden de esa evidencia es que quien no regala, en vez de incrementar su seguridad y su patrimonio, acaba solo.

Otro ejemplo en el mismo sentido es la adaptación indígena del mito católico de Adán y Eva. En las versiones ch'orti' de ese mito, lejos de darse a entender que el primer regalo de la humanidad —el que hace Eva a Adán— es un pecado, el mito recreado claramente informa de las bondades de ese regalo: desde el momento en que Eva regala la manzana a Adán, aparecen todos los orificios del cuerpo con utilidades muy agradables y deseables individual y socialmente: se abre la boca, y con ella, las posibilidades de hablar y comer, surgen el pene y la vagina y el placer sexual, también aparecen los vestidos y el trabajo en la milpa. Es decir, ese primer regalo es el germen de todas las interacciones sociales y el punto de inversión del aislamiento y la soledad.

Adán y Eva llegaron con la conquista que provocó entre los ch'orti' dispersión desde el valle donde habitaban a las montañas, pero significativamente la indigenización del mito de Adán y Eva contribuye a formalizar ideas de integración comunitaria a pesar de la dispersión. Al pasar de tantos años de evangelización los ch'orti' surgieron, y así me lo hacía explícito Don: «La Eva atencionó al Adán».

En el mismo campo de sentido, pero con importantes particularidades, están el mito y el ritual en torno a Xiximai. La hipótesis que guía este texto es que el significado del Xiximai se hace fundamental a partir de la conquista con el consiguiente desplazamiento de los indígenas desde la llanura a las montañas que provocó un incremento de la vulnerabilidad indígena. Ese desplazamiento, además de otras consecuencias, tiene una vitalmente muy significativa: implicó pasar de un plan de vida organizado en función de dos cosechas anuales de maíz (como era habitual en el hábitat indígena en torno a los valles antes de la conquista) a una sola en las montañas tras la conquista, una sola cosecha que se va escalonando desde finales de junio hasta finales de agosto en función de las distintas alturas en las que se hallan las milpas, y que pueden ir desde los 300 metros a los 1.500. Posiblemente el fantasma del hambre estuviese presente antes de la conquista, pero a partir de esta la dispersión hizo más dificultosa la ayuda mutua en tiempos de crisis.

2. Mitología y ritual en torno al Xiximai, el espíritu de la escasez

Aunque frecuentemente aletargado, el Xiximai (espíritu de la escasez o del hambre) es una entidad que ha ayudado a entender y hacer explícita esa tensión fundacional entre «atencionar» y ser «ruincito»; entre favorecer la idea de cooperación en tiempos de escasez de alimentos o apostar por el individualismo. Es así porque Xiximai se presenta en las casas de los campesinos indígenas justamente en el momento de mayor incertidumbre del ciclo anual, cuando la angustia es máxima, pues el grano de la cosecha pasada se está agotando y se viven momentos de extrema necesidad, en torno a los meses de junio y julio, dependiendo de las comunidades. El fantasma del hambre atemoriza e inquieta en dos situaciones que prefiguran hambre: cuando llueve poco y se augura que la cosecha va a ser escasa y cuando las mazorcas o el grano se entrojan y no se sabe si se conservará bien o se arruinará como consecuencia del gorgojo. Xiximai es la gran advertencia para tomar partido en una tesitura insoslayable, especialmente en tiempos de incertidumbre: bien la ayuda mutua y las atenciones recíprocas, bien la soledad como antesala a la disolución social.

El Xiximai es una entidad compleja; adentrarse en su sentido es, además, difícil, porque su perfil se desdibuja con frecuencia, pero también es cierto que su figura emerge cuando estallan crisis de subsistencia, especialmente deletéreas, y se reactiva en sentimiento de la necesidad de la ayuda mutua y del «atencionar» recíproco. El antropólogo Charles Wisdom, que hizo su trabajo de campo en los años veinte del siglo XX en la región, considera que el Cicimai:

> [es el] espíritu maligno que devora a *ihp'en*, el espíritu masculino del maíz. Parece tener sexo femenino y probablemente sea la personificación del gorgojo, que es la plaga más temible de los graneros. Se dice que cuando ha sido comido el espíritu del maíz, el grano desaparece. En la ceremonia que se celebra para almacenar el maíz, que tiene por objeto impedir la entrada del espíritu maligno en los graneros, los protectores de estos son hacinados con las mazorcas y advertidos de que deben guardar el maíz contra el cicimai. Los protectores son cuatro (Qu'm-ic, Matulin, Pastor y Salvador) (1961: 454-455).

Rafael Girard, que hizo su trabajo de campo en la región hacia los años cuarenta del siglo XX, se refiere a *Chichimai* como «dios del hambre»:

> [...] un ser maligno que ronda la aldea durante los meses de junio y julio, cuando el maíz se ha vuelto escaso: es el chichimai, dios del hambre, que absorbe el magín de los alimentos causando anemia; esa sombra nefasta desaparece en agosto al llegar los elotes nuevos. Para librarse de esa polilla que mortifica a los vecinos debe celebrarse devotamente la fiesta del 29 de mayo guardando ese día religiosamente con la esperanza de poder ahuyentar al chichimai equivalente del apizteote de los aztecas (1949: 156).

La fecha de su llegada a las comunidades es confusa. A veces dicen que llega en junio y otras, en julio. A John Fougt, otro antropólogo norteamericano cuya etnografía en la región se realizó en los años sesenta, le contaron que el ritual de expulsión del Xiximai se realiza en julio (1972), y a mí los campesinos ch'orti' me han referido que Xiximai llega el 1 de junio y se retira el último día de ese mes; por eso es llamado también «el junio». Incluso pude asistir a una de las ceremonias de expulsión que se realizó en Tunucó Abajo el último día de mayo y que comentaré más adelante. Lo más probable es que la fecha varíe en función de los períodos de cosecha, más tempranos en tierras bajas, como Tunucó Abajo, y más atrasados en tierras altas, como Pelillo Negro, lugar donde se ubica la ceremonia de exorcismo relatada a John Fougt. Podemos decir entonces que Xiximai llega coincidiendo con el momento de incertidumbre e inquietud, cuando ya no queda grano de la cosecha anterior y la escasez es palmaria, y cuando se va a entrojar el grano tras la cosecha, momento delicado porque el gorgojo acecha y la pérdida del grano es una posibilidad.

Aunque Girard lo identifica como «dios del hambre», es más probable que su sexo sea femenino, como dice Wisdom. Fernando Ramírez, que traduce al español desde el original en ch'orti' el relato de Fougt sobre el ritual de expulsión de Xiximai —aunque incompleto—, llama a este espíritu «diosa de la hambruna» (2005). En el propio texto de Fougt se dice —aunque no aparezca en la traducción de Fernando Ramírez— que las mujeres que participan en el exorcismo son identificadas con Xiximai. A partir de la traducción al inglés del propio texto original de Fougt

en lengua ch'orti' y con la versión en español de Ramírez, propongo esta nueva versión de la descripción más elaborada del ritual para la expulsión de Xiximai:

> Hay una ceremonia llevada a cabo en julio. Dicen que es una ceremonia secreta. Ellos [los dueños de la casa] no quieren que llegue gente. Por eso no ponen mucha comida: solamente un tecomate de chilate, veinticinco bambas de copal y un poco de masa de chilate y preparan también tortillas grandes que remojan en el chilate que está sobre la piedra de moler. Entonces empiezan a incensar toda la superficie de la piedra de moler, los bordes del fogón, las hornillas, la base de la piedra, los tecomates, los cántaros y las jarras. Inciensan también las trojas y todo el perímetro de la casa. Reúnen después a todos los niños que están en la casa y los deshúman junto a todos los integrantes de la familia. Cuando todo el interior de la casa ha sido completamente incensado, hacen lo mismo con los parrales de las trojas para expulsar a la xiximai de la casa. Entonces, la mujer de la casa sale, caminando hacia atrás. Dicen que la mujer, es como si fuera la xiximai. Está siendo expulsada desde el interior de la casa. Dice las siguientes palabras para expulsarla de la casa. Le dice: señora Cesaria, rey Cesario, niño Cesario, niña Cesaria, Diosa del hambre, hoy les pago para abandonen mi casa donde están escaseando las comidas. Está comiendo la comida de mis hijos. Usted no sabe cuánto trabajo me ha costado. Usted está consumiendo todo lo que hay en mi casa. Por su culpa el hambre está encogiendo los vientres de mis hijos en mi casa.
>
> Le pago para que se retire. Le ahuyento en nombre de Dios del cielo. El hombre va rezando así mientras va desahumando el camino por dónde va la mujer. El hombre dice a la xiximai: «Esto es nuestro pago para su salida, señora Cesaria, hoy le digo que está en manos de los ángeles, de los dueños de los relámpagos y de los truenos. Donde usted se queda, usted consume todo lo que hay en el lugar. Pero Ángel San Gabriel, el ángel Santo Tomas, el arcángel San Miguel, cuando invocamos sus nombres, sobre los jefes de aquellos comedores. Hoy le pido que los ahuyenten, señores del rayo, señores del trueno, que se vayan a los cerros y allí permanezcan donde hay dulzura y verduras. Y si ellos no lo hacen que se derrumbe la tierra sobre ellos. Si hay comida ellos llegan a comer todo y si no hay ellos tienen hambre, Señora Cesaria, rey Cesario. En nom-

> bre de todos los ángeles, la expulso de mi casa. Su apariencia debe irse hasta los lugares donde usted vive. Usted consume todo en las casas y en todos los lugares donde vive la gente. Señora Cesaria, don Cesario, niña Cesaria, niño Cesario. Conduzca su camino a la puesta del sol, en las grandes montañas, los grandes picos. Allí tome forma para siempre, porque no podemos aguantarle, y no podemos estar de pie para alimentarle, porque usted como espíritu no debe aparecer y mezclarse con los seres humanos. Entonces le ponemos en manos de los dioses. Este rezo es para ahuyentarlo para que vuelva sobre sus pasos. Entonces la mujer regresa al lugar donde estaba.

El principal asunto de este relatos es que los chˈorti' ponen en juego estrategias de todo tipo para alejar a Xiximai en el momento que se augura su llegada, coincidiendo con el fin de las existencias de la cosecha anterior y las expectativas de la nueva cosecha: pagarle con comida, «desahumar» con copal todos los objetos y escenarios donde estará el maíz —la piedra de moler, el fogón, las hornillas, los tecomates, los cántaros, las jarras y las trojas—, y, en tercer lugar, invocar a los creadores y protectores benéficos para que ayuden en la retirada: los ancestros don Cesario, doña Cesaria, niña Cesaria, niño Cesario y los ángeles san Gabriel, santo Tomás y san Miguel. Pero sobre todo este relato es muy interesante por el tono dramático que transmite sobre las nefastas consecuencias de que Xiximai se quede en la casa.

En la versión que me narró D. Simeón, de El Tablón (Chiquimiula), en 1994, el rasgo fundamental del Xiximai es transformar la cualidad de las comidas, especialmente del maíz, pues hace que la abundancia se torne en escasez y provoca que el grano abundante que la familia tiene llegue a desaparecer y las tortillas que come, sustentadoras en otra situación, no llenen en absoluto cuando entra en contacto con ellas Xiximai, pues este espíritu «juega» con las comidas, es decir, las brujea y les quita su espíritu, y, con este robo, su capacidad sustentadora. Como me contó doña Gregoria de Tunucó Abajo, quita el magín de las comidas, el espíritu de las comidas y de los recipientes que pueden alojar alimentos: «[…] agarra el maginaria del guacal, de la piedra, del comal, lo come…, va comiendo el magín». Esta situación solo puede impedirse de dos maneras: en primer

lugar, esperando a Xiximai con comida (tortillas grandes de maíz y una olla de atol), que vea qué se le ofrece y que hay un plato esperando para cuando llegue; en ese supuesto, simplemente llega, observa el regalo de comida y se va, pero si eso no se produce, Xiximai se queda en la casa y hay que recurrir a expulsarlo sahumando con copal. Este es su relato:

> Decían que el día primero de junio, es la cosa del xiximai, hay que desahumar la casa con copal, se desahúman todos los cuartos, las piedras de moler, el maíz entrojado, frijol… todo lo que hay en la casa, el gallinero, la piedra de moler, la cocina y después las semillas. Dicen que es como un espíritu que cuando está en la casa dicen que aunque se muele mucho, se echa mucha tortilla, que ni alcanza a ser suficiente… se va aquello rápido, no abunda; entonces cuando eso se retira, aunque sea poco pero hay para todos; es decir hay abundancia, aunque coma la familia y siempre sobra comida; pero así durante que lo desahúman para adelante cambia, porque dicen los dueños de la casa que el espíritu se retira porque si no dicen que penetra en la comida, penetra en las personas, que uno come mucho y no se llena… dicen que el xiximai juega la comida por eso es que uno no la contempla, ya después que se desahúma ya no, la comida tiene fuerza uno come poquito y está uno satisfecho. Antes de desahumar come uno mucho y no lo sustenta porque aunque muela bastante maíz, no alcanza, tiene uno más hambre, quiere comer mucho pero ya cuando pasa ya no… eso dicen los viejitos que eso ya existe porque ya entra la temporada cuando más escasa está la comida; cuando el tiempo entra en esta temporada que hay mucha compra de maíz y frijol es cuando dicen ellos que no abunda y el espíritu juega todo y no abunda por eso es necesario desahumar, cuando ya la comida va apocando desahúman pero tiene un día especial, el primero de junio. Hay que tener dos memelas[5] de buen tamaño, cuando él pasa sabe que ahí está, no lo tienta, le tiene miedo de que muy grande, una memela. Lo echan en el comal y lo tienen guardado donde guardan las tortillas, en el *yagual*. Lo guardan dentro del yagual, aunque se quede picado, pero ahí está. Aquí hacen atol en una olla y lo dejan para otro día, lo mira que hay bastante y se va; si mira que hay poquito si entra, por eso hay que desahumar. Es el primero de junio que anda.

5 Las memelas son tortillas de maíz grandes y gruesas.

Años después de esas versiones, en 2017, don Abraham García, de la aldea Potrero, me daba la siguiente versión sobre cómo actuaban sus padres y abuelos ante la inminente llegada en junio de Xiximai. Estos antepasados «no lo hacían esperado», es decir, no le preparaban comida para recibirlo, sino que centraban su actuación en la expulsión, no solo a través del acto pacífico del sahumerio con copal, sino también activando las formas más violentas de expulsión: cuereteando, golpeando fuertemente con correajes de cuero y lazos de ganado mojado y mezclado con sal los lugares donde puede estar el espíritu de la escasez:

> Es el primero de junio. Mi familia no lo hacían esperado, lo que hacía es desahumar la casa con copal para que no entren esos maleantes que vienen. Si lo espera se queda y el trabajo no le abunda porque ellos lo están barriendo, lo están acabando; entonces, mejor desahumar. Si se queda, el trabajo de uno no abunda. Aunque tenga uno su maíz y su frijol en nada se acaba. No hay que recibirlo a buenas. Ninguno lo recibía a buenas. Y si no se puede desahumar, arrollaban un lazo de ganado y batían la sal con agua, lo arrollan lo baten con una barcada de agua con sal y mojan el lazo. Y cuereteaban la casa, el cercado, toda la mata de la casa y todo adentro, están desahumando la casa y lo están cuereteando y lo sacan a la salida del camino desahumando pa' que se vayan. Esos traen la pobreza a la casa. Unos hacían ollas de atol agrio, chilate… lo calentaban en el fuego y estando caliente aquella agua… ensucian la pared y lo tiran por encima la casa para que quemen aquellos aires… Nadie los mira, pero son como ministros de Ángel. Están en la montaña donde están los ángeles y el primero de junio entonces los ángeles están haciendo fiesta por la entrada del invierno, hacen bastante ruido con centella con rayo, con relámpago… entonces ellos se corren del ruido que hacen aquellos en la celebración… tienen miedo y se riegan entonces ellos en el lugar, a comer donde la gente.

No resulta extraña esta estrategia violenta de expulsión de Xiximai; sí es, en cambio, una novedad muy significativa la inversión de la actitud de los dueños de la casa ante la ofrenda de comida que le podían hacer. En las versiones anteriores hemos visto que, si comprueba que sí han preparado comida para él, se va, asumiendo de manera implícita que donde hay

generosidad no se instalará el hambre. En esta versión la enseñanza de la acción comunitaria contra el hambre no se expresa en la generosidad, sino en la unión de fuerzas terrenales y sobrenaturales para la expulsión.

A estas alturas cabe preguntarse sobre el perfil moral de Xiximai. Como refiere el antropólogo Brent E. Metz: más que diosa del hambre, Xiximai es el espíritu que impide la saciedad, el hartazgo, la opulencia (2006: 159). En esa versión de D. Abraham se afirma taxativamente que no hay que esperarlo «a buenas», que, si se lo espera así, con comida, se queda, y las consecuencias de quedarse ya las conocemos: entroniza el hambre en la casa, hace que lo cosechado no abunde, sino que se desvanezca. Vemos entonces la ambigüedad de Xiximai: ¿es un espíritu malvado que puede traer el hambre o, por el contrario, es un espíritu benefactor que avisa de las nefastas consecuencias de acumular y hartarse en soledad cuando los vecinos pueden estar padeciendo?; ¿es un espíritu que roba comida o, por el contrario, está invitando a que se comparta? Lo cierto es que todas esas lecturas caben en su perfil. Y todas las estrategias comunitarias caben para expulsarlo: desde unir fuerzas para expulsarlo violentamente hasta seducirlo con el regalo.

Tiene, por tanto, Xiximai ese tono ambivalente y por eso provoca desconfianza. Doña Gola, en sencillo ritual que realizó en su casa en 1993, y que tuve ocasión de observar, ensayaba una alternativa diferente, sugiriendo que no hay que fiarse de este espíritu. Sí le preparó comida, pero algo no agradable: verduras y tortillas con mucho chile. Después de haber sahumado concienzudamente su casa, sobre todo la cocina, en un banquito colocó un plato con quilete de dante y, a su lado, una tusa llena de chile despedazado, además de las tortillas con chile. A las doce de la mañana, cuando se supone que Xiximai ya ha llegado, enterró la comida en las cercanías de la casa, mientras rezaba la siguiente oración para la expulsión:

> Aquí los rechazo a los malos espíritus que vengan, aunque vengan para cada esquina del solar, cada esquina de la casa. Primero Dios que no permita, el Ángel, Espíritu Santo que no le permita de estar cerca del solar, que lo refunda por aquellas naves y aquellas penínsulas. Por la bendición del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Le pido Padre Niño Criador, Re-

> vistador del Mundo y Rey de la Gloria. Aquí les dejamos estas cortas alabanzas y experiencias que en este día primero de junio sea rechazado. El Niño San Jesús, Nuestro Padre Creador y la Nuestra Virgen María que nos da la buena virtud, la buena indulgencia, en este día apreciable, en este día dichoso. En el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En el pasado, según recordaba Doña Gola, se le servían grandes *memelonas* del tamaño del comal. De esa manera, decía su madre, «viendo tanta comida, Xiximai se asusta», y no volvía a la casa, pues marchaba con el convencimiento de que, por la generosidad, por el dispendio evidenciado, allí no iba a haber escasez. Por eso Xiximai es un espíritu contradictorio. Por un lado, llega para comer y quiere que le sirvan comida, pero, por otro, se instala para perpetuar la escasez en casas donde supuestamente no hay comida o, por lo menos, donde no se la ofrecieron. El Xiximai debe ver que se está comiendo:

> No es bueno ayunar porque al ver que nosotros no comemos ella tampoco come y al ver que sacamos la piatadita de frijoles y una memela y un poquito de chile y también nosotros agarramos nuestra tortilla y nuestro café, si comemos nosotros ella también come y se va en otra parte a ver si lo van a mantener; si ayuna la gente ella tampoco come y deja siempre la mala polilla, quiere decir que deja la tristeza.

El gusto del Xiximai está claro, generalmente: le gusta «el sabor» (el dulce y el frijol —la sal—) y aborrece el chile; por ese gusto muchos lo llaman «la galga».

Uno de los textos de Fought, concretamente el del *Sesemite de Ta Pila*, proporciona algunos rasgos de este personaje que son similares al XLxbna¡: su insaciable apetito y el hecho de que vaya a visitar las casas para comer valiéndose de la habilidad o de la fuerza (1972: 141).

> Aguardamos aquí, también, lo respetamos. Porque ese día se prepara la comida, lo que quiere comer, de modo que, si viene un amigo, un visitante, ahí estamos comiendo, para que no se vayan con hambre. Aunque sea frijolito se prepara, una memelita con frijolito y de ahí esa tortilla allí se queda, con chile. No se le puede dar al chucho porque si no queda rabia..., se va secando la tortilla y después lo lleva algún ratón. Se pone por el día.

3. Herencia de la conquista, dispersión comunitaria y activación de la memoria cooperativa

En las áreas montañosas de la región chꞌorti’, donde fueron desplazados los indígenas después de la conquista, los contactos, y, por tanto, la cooperación, se hicieron difíciles por la novedad de los asentamientos atomizados. La orografía que limita los terrenos que pueden allanarse para construir casas explica, en parte, la dispersión. Esa misma realidad hace difícil que se haga posible la unidad deseable entre casa y milpa. La consecuencia de la disgregación en las montañas fue la formalización de pequeñas agrupaciones, los caseríos, muy separados unos de otros.

Con el paso del tiempo, fue reconfigurándose la ordenación territorial con la formalización de hitos integrativos que se conformaron como lugares de la vida y de la memoria comunitaria: los «ojos de agua» —manantiales— que servían para el abastecimiento común y que también se convertían en puntos de convergencia social, los centros ceremoniales donde se celebraban rituales comunitarios[6], como «pagos a la Tierra», y de manera destacada, la «Casa de los Ángeles», donde los padrinos de invierno hacían rogaciones para pedir lluvia y que llevaba aparejada una importante concentración de aldeanos. También se generaron ocasiones para la realización de actividades económicas que precisaban labor conjunta u organización corporada: cacerías comunitarias, acciones de pesca comunal o salidas en grupo para la recolección de plantas silvestres (Wisdom, 1961). Otras formas de integración social se llegaron a formalizar como consecuencia de rituales integradores, quizás, el más importante de todos, el *recubal*, que, a través de una asociación diádica de compadrazgo, permitía el regalo de comida a múltiples casas de la comunidad, pero también la formalización de circuitos procesionales de santos que recalaban en posada, cada día, en diferentes casas del área chꞌorti’.

Todas esas maneras de agrupación y de formalización de sentimientos comunitarios fueron desapareciendo a lo largo del siglo XX con decantaciones hacia formas sociales, políticas y económicas más atomiza-

6 Concretamente, Rafael Girad, a finales de los años cuarenta, hablaba todavía de la existencia en la región de varios centros ceremoniales, concretamente los de Cayur, Tan Sha, Tutikopot, Ta Shajte y Limón (1949: 645-656).

das e individualistas como consecuencia de la presión de las formas de vida ladina y de otras circunstancias coyunturales relacionadas de una u otra forma con el aterrizaje de la modernidad en estas zonas olvidadas. Los bosques prácticamente fueron esquilmados y han sido ocupados por milpas que llegan casi a las cumbres de las montañas; una consecuencia directa de esto es que han desaparecido prácticamente los animales de caza. Los bosques devastados y la creciente pérdida de eficacia de las tierras, como consecuencia, fundamentalmente, de un notable crecimiento demográfico en las últimas décadas, han provocado otra consecuencia desagregadora: la emigración temporal a fincas, y, en los últimos años, la emigración de jóvenes a Estados Unidos. Esta nueva realidad hace imposible la realización de actividades de tipo comunitario.

Además, han desaparecido prácticamente los liderazgos compartidos y asumidos por una comunidad amplia. Ciertamente existen dos cargos oficiales en todas las aldeas: el alcalde auxiliar y el comisionado militar, pero en ninguno de los casos tienen el necesario consenso y raramente son personajes que contribuyan a la cohesión social. Otros pequeños líderes en estos momentos, como catequistas, coordinadores de proyectos o promotores de algún tipo, lo son solo de parcialidades dentro de la comunidad. Pero, además, la cohesión parcial que pueden generar estos líderes religiosos y sociales se resquebraja porque no se corresponde con el ámbito de influencia de otros especialistas como rezadores o curanderos, cuyo lugar de acción rompía secularmente las fronteras del barrio o incluso de la propia aldea. El hecho de que el nuevo liderazgo no contribuya a crear cohesión comunitaria se observa claramente en el caso de los coordinadores de proyectos de desarrollo. Básicamente, todos estos proyectos se diseñan para atender integralmente una zona; quienes aportan los fondos (sea una entidad gubernamental o no gubernamental) manifiestan siempre su deseo de que se beneficien todos los que están establecidos en el área de acción del proyecto. Por otro lado, influidas estas agencias que aportan fondos por las concepciones indianistas en torno al etnodesarrollo, se procede a la elección de un comité, con un presidente a la cabeza, que se encargará de llevar a cabo las obras con un alto grado de autonomía, coordinando el trabajo voluntario de los beneficiarios. Lo

cierto es que, finalizado el proyecto, con frecuencia encontramos que los beneficiarios no son nunca todos los que aparecían en el diseño previo, sino que hay un importante grado de discontinuidad: un mapa de beneficiarios finales de proyectos retrataría de manera clara los efectos desagregadores de estos y la ineficacia de los líderes para aglutinar y resolver conflictos. Es decir, que estos líderes efímeros que son los coordinadores de proyectos y comités, lejos de generar la cohesión y la integración, se conducen por otro tipo de motivaciones individualistas y que mueven a una mayor desagregación comunitaria. Se podría decir incluso que muchos proyectos de desarrollo, lejos de facilitar conjunción, provocan disyunción y envidia.

Una evidencia muy significativa del adelgazamiento en los vínculos comunitarios en la actualidad se aprecia en el cambio en los motivos de acción terapéutica por parte de los especialistas rituales. Un motivo recurrente para la acción terapéutica actual tiene que ver con formas de envidia por beneficios desiguales de proyectos de desarrollo y por la suerte distinta en relación con la migración clandestina a Estados Unidos: quienes tienen menos suerte en estos eventos acuden a *zajorines* y *shucureros* para entender y revertir las causas de su mal y de su incomprensible desigualdad ante otros. También esos especialistas están recibiendo cada vez más peticiones para actuar en otro asunto relacionado con la emigración; son peticiones realizadas por mujeres, cuyos compañeros llegaron a «los Estados», para que el especialista realice algún trabajo para que ellos, una vez instalados en su destino, «no desprecien el hogar», para que no olviden a su familia ni su comunidad, para que, en palabras de los propios especialistas, en su acción ritual «queden pegados al hogar». Este énfasis en pegar, en momentos de evidente y radical desapego, describe bien la situación en los primeros años del siglo XXI.

En fin, si a todo eso sumamos la lenta y problemática digestión del cruento enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla en los años sesenta del siglo XX y la intensa actividad misionera católica a través de la llamada «misión belga» y de la más intensa todavía llegada de centenares de iglesias evangélicas con pautas de agrupamiento sectarias, podemos hacernos idea de cómo el individualismo ha venido colonizando el imaginario y la realidad social chʼortiʼ.

Podríamos decir que la modernidad está trayendo más desagregación y distanciamiento entre los chˈorti'. En esa tesitura, las crisis de subsistencia, cada vez más frecuentes, se convierten en más dañinas. Sin lazos fundamentados y gratos, la ayuda mutua no se brinda de manera natural. Y es ahí donde emerge la memoria mítica y ritual en torno al drama del hambre, que se puede desencadenar por no tener vecinos o allegados que lo «atencionen» a uno cuando tenga necesidad. Y es ahí donde emerge Xiximai, recordando contundentemente que el hambre solo se vence con generosidad intercomunitaria o, también, uniendo fuerzas para la expulsión de quien trae el daño y el mal. La memoria mítica y ritual se convierte en amortiguador de los males de la modernidad.

4. Bibliografía

Dary, C. (1998). *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles. Los ch'orti' en las laderas secas del oriente de Guatemala*. Guatemala: Flacso.

Fought, J. (1972). *Chorti (Mayan) Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

López García, J. (2000). «Morir tres días. Maneras maya-chˈorti' de conocer el estilo de Dios y el estilo de los hombres». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 597, 33-43.

López García, J. (2001). «Estética y lógica social en las mesas para las almas chortís». *Bulletin de la Société des Américanistes Suisses*, 64-65, 125-130.

López García, J. (2002). «Dar comida obligando a repartirla. Un modelo de don maya-chˈorti'». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LVI (2), 75-98.

López García, J. (2003). *Símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-ch'orti'*. Quito: Abya-Yala.

Mariano Juárez, L. (2014). *Las hambres en La región ch'orti' del oriente de Guatemala. Cultura, política y representación en los diálogos de la cooperación y el desarrollo*. Madrid: Grupo 9 de Universidades.

Metz, B. (2006). *Ch'orti'-Maya Survival in Eastern Guatemala: Indigeneity in Transition*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Ramírez, F. (2005). «E xiximai/La diosa de la hambruna». *Kayuxinar*. Órgano informativo y formativo de la Comunidad lingüística chˈorti' de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 2, 8.

Wisdom, Ch. (1961). *Los chortís de Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social de Guatemala.

ENTRE LA MEMORIA Y LA HISTORIA: EL ABORTO Y LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN ECUADOR EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Ana María Goetschel
Profesora-investigadora FLACSO-Ecuador
agoetschel@flacso.edu.ec

Resumen. Este texto se orienta a visibilizar las disputas por los derechos sexuales tomando como eje de análisis el aborto y la ciudadanía sexual y reproductiva de las mujeres. Para ello me basaré en entrevistas realizadas a una médica activista por estos derechos que comenzó su accionar en los años noventa del siglo xx y que continuó participando de manera activa en los debates por la despenalización del aborto en las asambleas constituyentes de 2008 hasta la actualidad. Esta historia de vida se conjugará con trabajo de archivo. Si bien en 2021 estos derechos ya son parte de la política pública y de la lucha de las mujeres por la ciudadanía, es necesario reconocer que son resultado de un proceso en el que la memoria y la historia se cruzan. Este análisis es importante no solo porque ayuda a entender las formas en que el cuerpo y la sexualidad son construidos histórica y socialmente y mostrar tanto las supervivencias conservadoras como las disputas para resquebrajarlas, sino porque muestra el lugar que cumple la memoria en esta dinámica.

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 25, 2023, 179-208 | DOI: 10.17345/aec25.179-208
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Palabras clave: Ecuador, mujeres, derechos sexuales y reproductivos, aborto.

Between memory and history: abortion and sexual and reproductive rights in Ecuador in the second half of the 20th century

Abstract. This text aims to make the disputes over sexual rights visible, taking abortion and women's sexual and reproductive citizenship as the axis of analysis. To do so, I will use interviews with a medical activist who began campaigning for these rights in the 1990s and who has taken active part in the debates for the decriminalisation of abortion in the constituent assemblies from 2008 to the present day. This life story will be combined with archival work. Although by 2021 these rights had become part of public policy and women's struggle for citizenship, it must be recognised that they are the result of a process in which memory and history intersect. This analysis is important not only because it helps to understand the ways in which the body and sexuality are historically and socially constructed and to show both the endurance of conservative values and the struggles to break them down, but also because it shows the place of memory in this dynamic.

Keywords: Ecuador, women, sexual and reproductive rights, abortion.

1. Introducción

El derecho a tener hijos o no, como parte del ejercicio de una soberanía del cuerpo, es un elemento sustantivo de los derechos sexuales y reproductivos y ha sido un tema de debate y movilización en los últimos años en América Latina (Lamas, 2009; Aguero, 2018; Morales, 2020). Desde agosto de 2018, una «marea verde» se extendió por toda la región. Diversas voces en respaldo al proyecto presentado en el Senado argentino sobre el aborto legal y seguro se levantaron en diferentes países de la región para defender la despenalización del aborto. Las calles de Buenos Aires, Río de Janeiro, Santiago de Chile, Bogotá y de muchas ciudades latinoamericanas evidenciaron la capacidad de movilización y de resistencia de una diversidad de actores sociales que enarbolando pañoletas y pancartas de color verde interpelaron tanto las prácticas cotidianas del patriarcado como sus discursos y dispositivos simbólicos de dominación.

Como señala Nira Yuval Davis (2004: 42), las reivindicaciones de las mujeres por los derechos sexuales y reproductivos han estado en el seno del feminismo desde el inicio del movimiento. Ecuador también fue parte de esta marea. Durante 2018, 2019 y 2020 se activaron aún más colectivos y organizaciones defensoras de derechos, artistas, académicos, funcionarios y miembros de la comunidad LGBTI, entre otros, que habían venido presentando reivindicaciones a favor de las mujeres y grupos diversos.

El propósito fue impulsar las demandas de despenalización del aborto por violación, la reducción urgente de los índices de feminicidios y violencia en contra de las mujeres, la defensa de los avances del feminismo y del matrimonio igualitario. Si bien desde los años ochenta del siglo XX el aborto fue planteado por varias organizaciones de mujeres (Cuvi y Buitrón, 2006: 45 y 143) y en los noventa se impulsaron leyes que tendieron a la institucionalización y transformación de la inequidad de las mujeres, no se logró la despenalización del aborto por, entre otros factores, la hegemonía conservadora. En la segunda década del siglo XXI esto se ha hecho más evidente con los grupos provida, integrados no solamente por representantes de tendencias conservadoras católicas, sino también por los sectores conservadores de las Iglesias evangélicas y de quienes se proclaman «defensores de la vida» sin poner en discusión lo que esto signifi-

ca. Estos sectores se movieron en las calles de las principales ciudades del país con la consigna de defender la vida desde la concepción, rechazando las reformas penales que se debatían para despenalizar el aborto en caso de violación, incesto y malformación del feto. Después de movilizaciones, protestas y varias acciones, el 28 de abril de 2021 la Corte Constitucional aprobó la despenalización del aborto por violación.

No se trataba de un logro coyuntural, sino del resultado de una historia de violencia contra las mujeres generada a lo largo de varias generaciones. Precisamente, uno de los factores que coadyuvó en el fallo de la Corte fue la recuperación de la memoria histórica, tanto de los hechos de violencia como de las acciones de resistencia desarrolladas por las mujeres. Entre los 55 *amicus curiae* en los que personas y organizaciones de la sociedad civil argumentaron la inconstitucionalidad del aborto desde diversos ámbitos, se puso de manifiesto que habían pasado ochenta años desde los primeros debates jurídicos sobre la despenalización del aborto por violación, al mismo tiempo que continuaba vigente una ley que criminalizaba el aborto y que hacía que fuese producido de manera clandestina, conduciendo al dolor y, muchas veces, la muerte de mujeres y niñas. Utilizando como recurso tanto la historia como la memoria se mostraron las formas de punición moral y jurídica practicadas en la primera mitad del siglo xx y se planteó que, lejos de ser algo que solo competía al pasado, evidenciaba situaciones que continuaban actuando en el presente. Se trataba de supervivencias de mundos morales, instituciones jurídicas, *habitus* incorporados de control de las mujeres a lo largo del tiempo, así como de distintas prácticas de escamoteo y resistencia. Al traer el pasado al presente, actualizándolo y haciendo que tome forma nuevamente, se hace un uso distinto de la historia. No solo se trata de cumplir, de ese modo, con un deber de la memoria, sino de un esfuerzo por entender el presente en su relación con el pasado.

La articulación entre género, historia y memoria es el eje de este artículo. Si bien en 2021 los derechos sexuales y reproductivos ya son parte de la política pública y de la lucha de las mujeres por la ciudadanía en América Latina y particularmente en Ecuador, es necesario reconocer que son resultado de un acumulado histórico en el que la memoria y la historia se cruzan.

2. Género, historia y memoria

Estudiar los derechos sexuales y reproductivos a lo largo de la historia ayuda a desnaturalizar las relaciones de género, permitiendo entender el cuerpo y la sexualidad como construcciones de larga data, incorporadas socialmente y sujetas a cambios. La perspectiva de género ha contribuido en los últimos tiempos a develar el carácter parcial, sexista, clasista y autoritario de una parte significativa de la producción científica moderna y contemporánea. Y también a cuestionar el silenciamiento sistemático de las diferentes minorías que, junto con las mujeres, constituyen la inmensa mayoría de la sociedad (Jelin, 2002; Pujadas, 2000: 128-129).

La activación de la memoria desde la perspectiva de género permite develar las tramas de dominación presentes en instituciones, prácticas y relaciones sociales, y ha sido un activador potente de la historia y de la vida de las mujeres, no solo como su complemento, sino como algo que le otorga significado.

Para reconstruir la historia social del Alto Napo, en la Amazonía ecuatoriana, la antropóloga Blanca Muratorio (1998) hizo un doble registro, haciendo uso tanto de la historia como del trabajo de la memoria, esto es, desde el archivo y desde el testimonio de un personaje emblemático, el *rucuyaya* Alonso. Esto permitió mostrar aspectos de la colonización de las poblaciones amazónicas que de otro modo no se evidenciaban. Al mismo tiempo, Muratorio se encargó de mostrar la necesidad de hacer nuevos registros que incluyan las historias de vida de las mujeres invisibilizadas tanto por la historia como por la memoria. Recuperar la voz de Francisca Andy le permitió entender otros aspectos de la realidad social más allá de la voz masculina del *rucuyaya*. Y de manera recíproca, a través de su relato, Francisca reinventó y reconstruyó su propia identidad de mujer napo runa (2005). En estudios posteriores, realizados en contextos urbanos, Blanca Muratorio (2014) reafirmó el derecho de las mujeres a tener su propia memoria.

También en mi trabajo, la relación entre historia y memoria ha sido una preocupación permanente. En el estudio sobre la educación de las mujeres (Goetschel, 2007), la utilización del método biográfico permitió descubrir en la memoria de las maestras facetas educativas que

los documentos oficiales y las formas de lectura, dominantemente masculinas, no permitían. Me refiero tanto a las prácticas de incorporación de las mujeres a un espacio cognoscitivo que antes les negaban como a las acciones orientadas al desarrollo de formas corporales de afirmación positiva, relacionadas con el hablar fuerte o poner la frente en alto. Todo esto no solo potenció, de manera práctica, a las mujeres implicadas en ese proceso, sino que dio lugar a las posturas feministas de algunas maestras.

Pero hay un vínculo más profundo entre memoria e historia y es el tipo de relación que se establece entre el presente y el pasado. Para la historiografía tradicional la historia está relacionada con la reconstrucción de los hechos del pasado «tal como realmente se dieron», evitándose de ese modo el anacronismo. Para los historiadores contemporáneos, por el contrario, las preocupaciones del presente condicionan la relación con el pasado. Se trata de una nueva forma de ver que está conduciendo a poner en cuestión una concepción lineal y evolutiva de la historia que mostraba poco interés con aspectos relacionados con la etnicidad, el género, el dominio de la naturaleza o el colonialismo, o que dejaba de lado su relación con el presente. En esta indagación parto del criterio de que muchas de las preguntas que nos hacemos pueden ser comprendidas o dilucidadas recurriendo al pasado. El presente se constituye en buena medida en relación con el pasado, no como rémoras o como momentos previos a ser superados, sino como supervivencias que continúan actuando. Al mismo tiempo, las preguntas que hacemos al pasado dependen del presente y de las perspectivas que asumimos desde el aquí y ahora. Ese juego entre presente y pasado es aún mayor en temas relacionados con la corporalidad, el control moral y social de las mujeres a través de su sexualidad y de los *habitus* incorporados a la corporalidad, así como de los sistemas jurídicos y normativos.

Este artículo toma como punto de partida el planteamiento feminista de que las mujeres tenemos el derecho a decidir sobre nuestros cuerpos como un acto de autonomía y soberanía, y más aún, en el caso del aborto, cuando es una práctica que se ha producido en todos los tiempos como un recurso necesario para definir o rehacer la vida, al igual que el recurso, de signo aparentemente contrario, del derecho a tener hijos. Para el

análisis parto de conceptos clave como la noción de soberanía del cuerpo y sus implicaciones sobre lo público y privado (Barrancos, 2012; Rivera, 2019; Rosero, 2013), así como la noción de biopolítica y políticas poblacionales (Foucault, 2000; Clark, 2012), asumida en términos de control y regulación de la vida por parte del Estado, pero también como potenciación de esta desde las propias mujeres. Esta relación entre soberanía del cuerpo y biopolítica constituye la clave para entender cómo se ha ido asumiendo el aborto a través del tiempo. Una perspectiva interseccional y de género (McCall, 2005; Crenshaw, 2004; Scott, 2008) como la que aquí sostengo toma en cuenta los distintos marcadores de desigualdad de las mujeres y otros grupos atravesados por relaciones de poder en la esfera tanto pública como privada.

El contexto de lo desarrollado en este artículo es Quito, en la primera mitad del siglo xx. Es en un momento en el que esta ciudad andina buscaba incorporarse a la modernidad, pero a una modernidad periférica, marcada por sistema servil de hacienda, el racismo y el control moral sobre las familias y sobre las mujeres. En una sociedad como esa las nociones de decencia, honor familiar y castigo propias de una sociedad colonial seguían jugando un papel significativo.

3. El aborto en la historia

Si se observa históricamente la penalización del aborto en Ecuador, se puede establecer como un corte que marca un cambio de época la promulgación en 2014 del Código Orgánico Integral Penal, durante la presidencia de Rafael Correa, a partir del cual se empezó a judicializar y apresar a las mujeres que acudían a los hospitales públicos con abortos en curso. Se trataba de una «revolución conservadora» en medio de una «revolución ciudadana». No es que antes el aborto haya sido legal, sino que en la mayoría de los casos no era penado. A lo largo de la historia republicana las mujeres no fueron apresadas ni sancionadas legalmente por abortar, salvo en casos esporádicos en los que había una acusación particular de por medio. Fue la llamada «revolución ciudadana» la que hizo del aborto una cuestión de Estado.

El Código Penal de 1837 (el primero de la República), al contrario de los códigos posteriores, no criminaliza a las mujeres que abortan, sino a quienes lo hacían posible. La ley establecía que cuando se producía el aborto sin consentimiento de las mujeres los causantes podían tener una prisión de dos a seis años, y si lo hacían con consentimiento, el tiempo de prisión era de uno a cuatro años. Las penas se agravaban (condena a obras públicas de seis a diez años) si los causantes eran médicos, cirujanos, boticarios o comadrones. Este código intenta separar los delitos contra las personas de los que competen a la moral pública, siguiendo en parte los principios liberales, pero también la realidad de un Estado escasamente constituido que no estaba en condiciones de controlar los espacios domésticos, dejando temas como los del aborto en manos de la familia y la autoridad del padre de familia.

A partir de 1872 rigió un nuevo Código Penal y de Enjuiciamiento Criminal. El aborto se incluyó en la «sección de los crímenes y delitos contra el orden de las familias y contra la moral pública». Se deja entonces de considerar el aborto como parte de los delitos «particulares», o, para ser más precisos, el espacio privado pasa a ser parte de las preocupaciones del Estado católico. Además de las penas contra quienes hubieran intencionalmente o no participado en el hecho, aparece la mujer como sujeto del delito de aborto. En el art. 374 se dice: «La mujer que voluntariamente hubiere consentido en que se la haga abortar, o causare por sí misma el aborto, será castigada con una prisión de uno a cinco años y con una multa de 20 a 100 pesos». Se plantean un atenuante y una baja de la condena en el caso de que haya sido producido por una realidad de apremio moral: «Si lo hiciera para ocultar su deshonra, será castigada con seis meses a dos años de prisión».

El Código liberal de 1906 continúa incluyendo al aborto entre los crímenes y delitos contra el orden de las familias y contra la moral pública, introduciendo atenuantes cuando el aborto es producido para evitar la deshonra. Se trata aún de un orden moral relacionado con el honor más que biopolítico.

El Código Penal de 1938 introduce, por primera vez, las nociones de la no punibilidad del aborto terapéutico y eugenésico, que continúan ri-

giendo en la actualidad. El Código Integral Penal (2014) no cambió la tipificación del delito de aborto con respecto al Código Penal de 1938, pero dio paso a acciones estatales orientadas a su control. Fueron necesarias luchas y movilizaciones para que la Corte Constitucional, en abril de 2021, eliminase la penalización del aborto por violación, como una primera fase dentro de un proceso de eliminación de otras causales de penalización del aborto.

En mi argumentación en contra de la punición del aborto me pareció valioso constatar que ya en la década de los cuarenta del siglo xx se introdujo la discusión sobre su no punibilidad, tal como se ve en las propuestas de los doctores Bolívar León y Jaime Barrera.

Bolívar León, penalista del Instituto de Criminología, propuso en 1942 que el numeral 2 del art. 423 del Código de 1938 fuese modificado en el sentido de que el aborto no sería punible si el embarazo proviniese de una violación o si el padre o la madre fueran alienados. Esta propuesta es interesante porque atiende a dos aspectos: por un lado, elimina las palabras *demente*, *idiota* y *estupro* (que constaban en el Código de 1938), porque podían prestarse a confusiones jurídicas, y, por otro lado, plantea la no punibilidad del aborto en todos los casos de violación.

Jaime Barrera también plantea, en el mismo año, que cuando se produce el aborto como resultado de una violación este no debe ser penado. Señala que la vida, procedente de una unión sexual, solo puede tener carácter sagrado, cuando el hombre y la mujer han engendrado y concebido en pleno uso de sus facultades y con su más amplio consentimiento. Según él, una mujer violada, deshonrada, debe tener perfecto derecho para destruir el fruto de la violación o de la deshonra, pues su maternidad le ha sido impuesta en la forma más inhumana posible:

> La ley no puede castigar un legítimo deseo de destruir el fruto de un embarazo deshonroso de la mujer que no lo ha querido. La ley no puede condenar a la deshonra permanente, o sea a la infamia, por amparar la vida de un ser que no significó amor y que no tiene padre ni puede tener madre (1942: 100).

Barrera señala que, si bien el aborto es un delito típico de la mujer, la evolución social, con toda su secuela de feminismo, igualdad de derechos para los sexos, eugenesia, control de la natalidad, libertad de amar, etc., ha provocado una útil discusión acerca de si el aborto es un delito. También hace referencia a la desigualdad de condiciones de las mujeres:

> […] la naturaleza y la sociedad colocan a la mujer en una situación hasta cierto punto trágica y desfavorable. La naturaleza porque hace de la mujer una víctima del amor en aras de la continuación de la especie; la actividad sexual de la mujer la ata en forma duradera, desde la concepción hasta el parto y la crianza […]. El hombre no conoce nada de esto; el amor es para él un episodio pasajero […]. Luego, la sociedad exige de la mujer una conducta cercana a la santidad, que no puede romperse sino mediante la aplicación de una formalidad legal y religiosa. La mujer debe ir al matrimonio, es decir al hombre, con una pureza y una ignorancia de la vida sexual verdaderamente ejemplar. La que contraviene esta norma es una mujer perdida, cualquiera que haya sido la causa de su «caída». La mujer casada debe obediencia plena y lealtad al hombre de quien es propiedad. El menor desliz da al hombre la facultad, reconocida en la Ley, de tomarse justicia por su propia mano. El hombre, en tanto, tiene plena libertad sexual antes del matrimonio, y después de él; sus «entretenimientos» extraconyugales son mirados como naturales (1942: 87).

Las condiciones negativas de las mujeres frente a las nuevas circunstancias ya estaban planteándose hace cerca de ochenta años, como también la necesidad de establecer cambios por la doble moral existente para hombres y mujeres, que ayer como hoy desdice el concepto de igualdad.

4. Las prácticas

Si, como se ha visto, desde el inicio de la República del Ecuador el aborto fue ilegal, sin embargo, era algo que se resolvía, en la mayoría de los casos, en la esfera privada, dando lugar, de forma común, a tácticas o prácticas de escamoteo por parte de las mujeres y las familias. De acuerdo con lo señalado por los diferentes tratadistas que se ocuparon del aborto en esa época (Laso, 1893; Falcony, 1937; Guerra, 1938; Dávila, 1943; Zambrano,

1947; Torres, 1957), a pesar de las leyes punitivas y de control moral, tanto las mujeres como las familias ejercían esta práctica constantemente: para salvar el honor personal y familiar, para esconder y proteger a los hijos ilegítimos, para evitar descendencia con malformaciones genéticas, por razones de salud o económicas o porque era parte de una decisión personal. Pero, como también se señala, esas acciones eran realizadas privadamente, de manera clandestina, y muchas veces con riesgo de muerte. Precisamente, estos casos flagrantes, en los que había una acusación particular de por medio o en los que se producía un deceso, eran los únicos que salían a la luz y formaban parte del debate público. Y, tal vez por eso, porque se sabía de la existencia del aborto como algo que se resolvía en el espacio privado —en unos casos como acción autónoma de las mujeres y en otros como forma de proteger el honor de las familias—, cuando salía a la luz algún caso se convertía en un recurso ejemplarizador de «vindicta pública».

5. La punición del aborto como «vindicta pública»

El juicio criminal de 1938 que analizo en este artículo es uno de los pocos casos encontrados en los archivos de Ecuador de la primera mitad del siglo XX en que una mujer que practicaba el aborto fue juzgada y llevada a prisión acusada por la muerte de quien trataba. Y aunque no se trata de un hecho paradigmático, conmocionó a la ciudad de Quito y dio lugar a debates y argumentaciones con intervención de la prensa y distintos actores sociales, convirtiéndose en un caso de «vindicta pública».

El juicio (que duró tres años y ocho meses y consta de cinco cuerpos y 448 folios) y las noticias de prensa, que son el material en que se basa este artículo, permiten ver, además de las declaraciones de los implicados y los discursos médicos y jurídicos, el clima moral existente en la sociedad quiteña de esos años. Se trata de una circulación de opiniones, criterios, y puntos de vista que influyeron y condicionaron sus formas de administrar las leyes. Pero, además, este caso revela las desigualdades de género y de clase, así como la forma en que estas desigualdades condicionaron (como continúan haciéndolo) una esfera aparentemente neutral como la de la justicia. El juicio fue lo suficientemente comentado, pasando a for-

mar parte de las preocupaciones públicas, pero fue olvidado. ¿Bajo qué circunstancias pasó a ser parte del olvido y por qué es necesario, ahora, traerlo de nuevo a la memoria?

6. Los hechos

El 10 de abril de 1938 fue encontrada muerta en su habitación la señorita Rosa Delia Acuatías Gallegos, de acuerdo con la denuncia realizada ante el jefe de Investigaciones y Pesquisas de la ciudad de Quito por los acusadores particulares, primos de la fallecida, y por el agente que empezó a verificar las indagaciones. Como podía constituir un hecho criminal, pesquisable de oficio, el comisario cuarto nacional de Policía del cantón Quito dictó el auto de cabeza de proceso y ordenó organizar el sumario respectivo.

Mientras tanto, el 11 de abril se dio a conocer el parte mortuorio. La familia de Rosa Delia Acuatías comunicó su sensible fallecimiento e invitó al traslado de su cadáver a las 8:30 a la iglesia de la Merced y, de ahí, al cementerio de El Tejar (*El Comercio*, 11 de abril, 1938: 3). Sin embargo, el 12 de abril, el comisario, junto con los peritos médicos designados para el informe forense, se constituyó en el anfiteatro anatómico del Hospital Civil San Juan de Dios, con el fin de realizar el reconocimiento y autopsia del cadáver. De las declaraciones de los testigos se desprende que ella tenía 25 años y había sido profesora-ayudante del Conservatorio Nacional de Música. El informe de los médicos que practicaron señala que la hipótesis más aceptable es que la muerte se produjo por un reflejo inhibitorio en el momento en que se efectuaban las maniobras abortadoras.

De este informe se desprenden, además de las consideraciones médicas y punibles, algunos temas generales sobre el aborto. Un primer punto es que el aborto contribuye a la despoblación, «ya rebajando la natalidad, ya comprometiendo y anulando las funciones sexuales femeninas, ya siendo un factor de mortalidad infantil». Por otra parte, se menciona la existencia del aborto en todos los pueblos civilizados en una forma que amenaza la armonía social y de la familia:

> En nuestro medio, con el progreso civilizador de estos últimos años, el aborto criminal ha plantado su tienda y su frecuencia es alarmante […] sin que hasta hoy se pueda poner un remedio a tan imponderable mal, pues la mayor parte de las causas que se sustentan en los juzgados se sobreseen definitivamente por falta de pruebas, y no sabemos de ninguna que haya llegado a ventilarse en audiencia pública […] aquí tiene una mayor peligrosidad que en otras nacionalidades puesto que vivimos carentes de una legislación que se halle saturada de ciencia y biología, de acuerdo con las nuevas tendencias de ética sexual, serena y humana (juicio, f. 38).

Pero ¿qué se entiende por ética sexual? Los autores hacen alusión a la necesidad de dignificar las profesiones a fin de que estas «se moralicen y aristocraticen», defenderlas del mercantilismo que «desprestigia su sagrado sacerdocio humanitario». Se dice que «hay que desarrollar el sentido de la responsabilidad sexual, de la paternidad consciente» (juicio, f. 38).

No se trata ya de una moral cristiana, sino de una moral secular, de orientación positivista, y, al mismo tiempo, aristocratizante, dirigida a la moralización de las profesiones y al desarrollo de la responsabilidad sexual y paternidad consciente.

Como consecuencia del informe, fueron detenidos provisionalmente Carmela Granja (por ser la ejecutora del aborto), S. Germán (por haber colaborado en el traslado del cadáver y ser presunto cómplice del hecho) y el Dr. C. Benítez (por presunta culpabilidad en el envío de Rosa Delia Acuatías a Carmela Granja para que le hiciera abortar). Más tarde también fue inculpada y llevada a prisión por haber participado María A. Díaz, empleada doméstica de Carmela Granja.

La prensa reportó este hecho y el inicio del sumario y explicó que las personas apresadas no habían sido puestas en libertad por presión de los deudos de la fallecida. Estos exigieron rectitud a la Policía y autoridades, investigaciones y la aplicación de justicia en caso de comprobarse antecedentes delictivos en el fallecimiento (*El Debate*, 12 de abril de 1938: 4).

7. Los rumores y el drama de «La casa del crimen»

Al más puro estilo de la crónica roja, la prensa dio a conocer diariamente las noticias a fin de que el público siguiera los acontecimientos. Pero también contribuyó a propagar aún más los rumores que circulaban.

La casa ubicada en el pasaje Miranda de Quito, donde habitaba y atendía como obstetriz Carmela Granja fue llamada «La casa del crimen», y los hechos constituyeron un «drama». En una noticia del diario de tendencia liberal *El Día* titulada «Los dramas de la vida. Una muchacha que penetró a la "Casa del Crimen" y quedó muerta bien pronto», se hace referencia a que una empírica tenía instalada una especie de clínica en el pasaje Miranda en donde vieron entrar a dicha señorita. Esta clínica, dicen, dio lugar a un intelectual a desarrollar un drama que lo tituló «Casa del Crimen» (*El Día*, 12 de abril de 1938: 3). En la crónica periodística «Escenas tenebrosas» se dice:

> [Se ha producido] la misteriosa desaparición de una artista, de una juvenil alumna del Conservatorio de Música que habiendo salido sana y buena de su casa ya no regresó más a ella, es decir volvió su cadáver llevado por personas que con sigilo fueron a depositar esa carga fúnebre. Parece el relato de enredada novela policial de esas que ocultan algún crimen pavoroso. Los comentarios que se hacen hablan de la existencia de una «Casa del Crimen» (*El Comercio*, 13 de abril de 1938: 4).

Mientras tanto, un diario de tendencia conservadora también se refiere con un titular a «La casa del crimen», señalando a la «ya denunciada existencia de casas en las que según es de dominio público, tanto por la deplorable muerte reciente de conocida señorita de esta ciudad, como por autorizadas denuncias e indicios reveladores, se consuma el gravísimo delito de asesinar seres inocentes, inermes víctimas de la perversidad y desviaciones morales de personas sin escrúpulo ni conciencia» (*El Debate*, 13 de abril de 1938: 2). El mismo diario, un día después, en la nota «Sobre el suceso de la Casa del Crimen», afirma que su noticia produjo alarma e indignación hacia ese «antro» y dice: «Declaramos que al preocuparnos de este asunto no tenemos más móvil que la defensa de la sociedad amenazada y un afán moralizador. Ha llegado la hora de la jus-

ticia y de la vindicta pública» (*El Debate*, 14 de abril de 1938: 2). Según este mismo diario, en una nota titulada «Hora de la Justicia», el aborto es un crimen y un vicio que viene cundiendo en Quito con caracteres alarmantes y que clama venganza al cielo y a la intervención de los poderes públicos para conjurarlo. Se afirma que hay tres oficinas en Quito dedicadas a practicar el aborto (*El Debate*, 19 de abril de 1938: 2). Ese mismo día, desde la primera página del diario, se dice que Carmela Granja era «una mujer muy conocida ya, gracias a su horrenda y repugnante manera de ganar dinero» (*El Debate*, 23 de abril de 1938: 2). En el diario *El Día* se hacen «sensacionales revelaciones» sobre «La casa del crimen», señalando que «Carmela Granja, la dueña de este siniestro lugar, ha amenazado relatar unas quinientas historias clínicas de nuestra mejor sociedad, con intervención de prestigiosos galenos, si acaso no la ponen en libertad. Naturalmente tamaña amenaza ha sido desechada por la autoridad por inmoral y corrompida» (19 de abril: 1) En una declaración posterior, Carmela Granja protestó y negó tales aseveraciones: «[...] los periódicos lo que han hecho es explotar su situación para hacer fortuna» (juicio, f. 136).

Después de dos meses de iniciado el juicio, los peritos y abogados defensores hicieron una inspección y el reconocimiento de la casa y al desprender una parte del entablado encontraron ampolletas vacías de inyecciones y huesos de gallina (juicio, f. 230). También que había una mesa de operaciones que luego desapareció y que se percibía un intenso olor como aquellos que se perciben en una sala de hospital, de lo cual dedujeron que en ese lugar se hacían prácticas médicas.

8. Las personas inculpadas

El juicio y las noticias de prensa permiten identificar las características de los personajes «culpables», pero, sobre todo, la forma en que fueron percibidos socialmente. Así, en este caso, la forma en que se va construyendo la figura del delincuente en la mujer que practica el aborto (Carmela Granja, empírica y «monstruo social»). En contraposición, el Dr. Benítez (quien tuvo una hija con Rosa Delia, a quien no reconoció sino cuando esta murió) va convirtiéndose en la figura del inocente y «hombre de bien», en palabras de su abogado defensor.

El Dr. Benítez fue sindicado por la sospecha de haber incitado al aborto, ya que, según la declaración de M. Aspiazu, compañera de habitación de la fallecida, esta le dijo antes de morir: «[...] es que el César me mandó y tengo que obedecerle» (juicio criminal, f. 14).

Por último, S. Germán, inquilino de la casa donde se produjo el hecho punible, quien había declarado que ayudó a trasladar el cadáver y que, además, conocía que Carmela Granja y el Dr. Benítez realizaron la operación, pasó a tomar la figura del «débil mental» (diagnóstico del Instituto de Criminología a través de la aplicación de test psicológicos) incapaz de juzgar la verdad de los hechos. Desde este inicio se esboza ya un discurso autorizado, «científico» y «profesional», en contraposición al empírico.

En la primera declaración, Carmela Granja negó haber practicado la operación y acusó a su sirvienta de haberle aplicado al fallecido exceso de cloroformo, pero luego confesó haber realizado parte de la operación, aunque después se retractó. Al respecto se dice en la prensa: «Se ha decretado auto de detención contra la procesada Carmela Granja [...] será detenida en la Cárcel pública de la ciudad, es decir el Camarote de Santa Marta» (*El Comercio*, 29 de abril de 1938: 8). Mientras tanto, se van mostrando indicios de que el Dr. Benítez saldría libre:

> El escándalo social que tanto conmovió a Quito en días pasados, va tomando un rumbo bien definido. Ante todo, queda comprobada definitiva e irrefutablemente la pavorosa criminalidad de una mujer sin conciencia, a quien señalaba la vindicta pública desde hace tiempo, como autora de muchos atentados ¡Dios tarda, pero no olvida! Ojalá la justicia humana cumpla con su deber.
>
> Pero nos es placentero anotar que un conocido médico, a quien se le apresó desde el primer momento, queda hasta aquí libre de toda injerencia y culpabilidad en el caso que motivó la alarma social (*El Debate*, 3 de mayo de 1938: 2).

9. La criminología y la justicia

En el juicio fueron utilizados los dispositivos positivistas de la ciencia criminológica de esos años. El Instituto de Criminología fue fundado en Quito un año antes de los hechos (1937) y era la ocasión de mostrar pruebas que, al decir de sus directivos, eran científicas. Para comprobar que la declaración de S. Germán no tenía validez, se le aplicó el test Concordia, para medir su grado de inteligencia, llegando a la conclusión de que, si bien cronológicamente tenía 34 años, su edad mental correspondía a 8 años y 4 meses. También se le aplicó el psicodiagnóstico de Rorschach y el resultado fue de debilidad intelectual pronunciada. En el informe se señala que, mientras más deficiente es el juicio, mucho más fuerte es la sugestibilidad, pudiendo llegar en ciertos casos al verdadero automatismo (juicio, ff. 83 y 84). El informe fue firmado por los doctores Celso Jarrín, Julio Endara y José Cruz, psiquiatras fundadores y directivos del Instituto de Criminología y quienes, de acuerdo con la declaración del abogado defensor del Dr. Benítez, eran «tres prestigios de ciencia, no de religión, de honorabilidad, no de venganza» (juicio, f. 183).

El acusador particular y su abogado, en cambio, mencionan que el informe peca de oscuro y «emplea un tecnicismo que no sé cómo pueda comprenderlo nadie [...]. Pero hay otras observaciones de mayor peso» (juicio, f. 313b). Se refiere al libro titulado *Test Colectivos de Inteligencia*, con adaptación ecuatoriana de César Mora, que plantea que los test mentales no pasan de ser hipótesis. Señala que el primer defecto consiste en que se ha aplicado a los ecuatorianos lo que es indicado para los norteamericanos. Señala:

> El informe es un fracaso, si se quiere hacer justicia, no da base para sostener que Germán es un degenerado. Él es un hombre que ha estado en Europa mucho tiempo, habla varios idiomas, pero tiene dificultad de comprensión en razón de que tiene poco conocimiento del idioma castellano, por una parte; y por otra, ¿dónde está el examen de juez en casos como éste y que se haya ordenado por la ley? Pero hay una falta suprema por parte del informe y es que no se tomó en cuenta la historia personal de Germán, y esto es lo que principalmente exigen los libros de todo el mundo, para determinar el test mental (juicio, f. 314).

A 82 años del juicio no se puede sino reconocer la validez de estos argumentos. Es posible que aplicar un test mental y deducir situaciones sin tomar en cuenta el contexto social y personal de los implicados puede conducir a conclusiones erróneas.

10. Los laberintos del litigio

El abogado defensor pide incesantemente la libertad del Dr. Benítez. Culpabiliza a Carmela Granja. Desprestigia a la fallecida por su conducta moral. Pide al Instituto de Criminología que no tome en cuenta la declaración de Germán por su edad mental. Y desestima al acusador particular, tildándolo de ignorante y mentiroso.

Tampoco se puede ver una defensa clara del abogado defensor de Carmela Granja. En las primeras declaraciones ella exculpa al Dr. Benítez de toda participación en la operación, pero en careos posteriores entra en contradicciones y se retracta. Finalmente, acepta que no dijo toda la verdad. Aduce que fue mal aconsejada, inclusive por su abogado defensor. Le dice al juez del crimen: «Yo le voy a decir lo que me enseñó cada cual: el uno me dijo que no declare, porque los Benítez se harían mis enemigos; mientras negando su participación, trabajarían todos para que yo saliera libre» (juicio, f. 174b).

Cuando el juez pregunta a Carmela Granja en qué consistió la participación del Dr. Benítez, ella señala que él le mandó a la enferma: «El Dr. Benítez me habló por teléfono para que le hiciera la operación» (juicio, f. 174b). Pero este niega estas aseveraciones:

> No he hablado por teléfono con la señora Granja en ninguna ocasión, por lo tanto, es falso lo que dice… La única ocasión que hablamos por teléfono fue cuando ella me llamó el día sábado, a las once y media, solicitando mi concurso para atender a una enferma que estaba con ataques.

Carmela Granja le increpó con estas palabras:

> ¿Por qué me ofreció pagarme el honorario el Dr. Benítez, por qué reconoció a última hora a su hija, cuando hizo el escándalo la Aspiazu, porque dio la boleta de defunción, por qué se encargó de sacar el cadáver,

> pagando desde el automóvil?; esto no hace una persona por humanitaria que sea (juicio, f. 173b).

El Dr. C. Benítez es, como dice la prensa, un médico conocido, director de una clínica de la ciudad y profesor universitario. A los dos meses de iniciado el juicio, el abogado defensor presentó un sinfín de certificaciones de las autoridades médicas de esos años, compañeros del prestigiado colegio San Gabriel, condiscípulos y colegas de la Facultad de Medicina de la Universidad Central, en los que se solidarizan con él. Su abogado dice:

> Son certificaciones de la moral y del prestigio que merecidamente goza mi defendido doctor C. Benítez, quien sin otras armas que su laboriosidad, su talento y su ética impecable ha llegado a ser, pese a su juventud, uno de los mayores valores médicos de nuestra capital, distinguidísimo catedrático de la Universidad, director de [...] acreditada Clínica, médico del Hospital Eugenio Espejo, y ha ocupado y ocupa muchas otras dignidades (juicio, f. 207).

A medida que el juicio avanza, la figura del Dr. Benítez es enaltecida. El abogado defensor dice en un escrito:

> Así como ha habido un gran movimiento del espíritu público en contra de uno de los sindicados, se ha producido también una reacción espontánea y fuerte a favor del Dr. Benítez [...]. No otra cosa significa el centenar de certificados, cada cual más brillante y espontáneo, que hacen mucho honor a mi defendido y constituyen una consagración del general aprecio de que ha gozado precisamente por su honradez y ética profesional (juicio, f. 218).

Se presentan imágenes distintas y contrapuestas del Dr. Benítez y Carmela Granja. La imagen de esta es la de una «asesina» y «monstruo social». En un momento del juicio ella niega haber realizado la operación y afirma que R. Acuatías llegó muy mal:

> La ley castiga la perversidad, y dónde se halla ésta en el presente caso en que una mujer, por ocultar su deshonra y engañada por su amante, va a mi casa y sufre allí las consecuencias de los tóxicos ingeridos anteriormente (juicio, f. 306).

En otro escrito el acusador particular y su abogado dicen: «[...] respecto de hechos sucedidos exclusivamente entre el Dr. Benítez y la señora Granja, ¿por qué no ha de ser creída la señora?» (juicio, f. 315).

En ese sentido, ¿quién dice la verdad? ¿Cómo se va construyendo la verdad de los hechos? Y ¿cuál es esa verdad? Porque lo que se ve es un tinglado en el que el hecho mismo, la persecución y punición del aborto, como opción personal, es el verdadero monstruo social frente al cual todos son víctimas, pero de manera distinta. En este caso, la aplicación del hecho punible y de la justicia es diferente de acuerdo con el género y la clase social.

11. Honor y vergüenza

El juicio va creando la imagen de la mujer que aborta como criminal, noción que está atravesada por aspectos morales que siguen una tradición canónica romana para la cual hay delitos que ponen en peligro los fundamentos del orden moral, ocasionan vergüenza y afectan al honor familiar. Esta situación evidencia la especificidad de los delitos femeninos y la aplicación distintiva de penas para hombres y mujeres (Franco 2017: 137, en Goetschel, 2019).

La inocencia del Dr. Benítez es construida a partir de la culpabilización de la fallecida. Para demostrar la inocencia de su detenido, el abogado defensor del doctor acusa a la fallecida (más allá de su vida) de ser una mujer de mala conducta. Para esto lleva a varias personas que atestiguan que tenía otro amante y que su último embarazo no fue del Dr. Benítez. Frente a estas acusaciones, M. Aspiazu, compañera de habitación de R. Acuatías, declara que eso no es cierto y que, «como conocía muy bien a la señorita Acuatías, que era una mujer muy honorable, y que le quería con pasión al Dr. Benítez, cree que el niño que había llevado en sus entrañas era del mencionado doctor, aunque ella desconocía el embarazo» (juicio, f. 147). De la misma manera, el «pretendido amante» declara que ni siquiera conocía a la señorita Acuatías (juicio, f. 219).

De las declaraciones de Carmela Granja sobre las razones de haber consentido la intervención, se desprende que no había conocido a la paciente hasta que fue visitada por ella en varias ocasiones:

> La señorita me suplicaba, me instaba, se hincaba y me ponía las manos, no solo una vez, sino cada vez que venía. Me dijo que donde salía en cinta le botaban del empleo y se iba a hacer un escándalo terrible; que ahora lo que gana no le alcanza para ella y su guagüita y después que pasará de ella, votada del empleo, que ella era una mujer muy conocida en el Conservatorio y de todo Quito; que prefiere matarse antes que dar un escándalo, asomando con otro hijo [...] que de la guagua no sabían [...] que estaba resuelta y resuelta a matarse, pero que con otro hijo no asomaba, porque era sabido que después de unos dos meses le destruirían con escándalo del Conservatorio, Yo, en vista de tantas súplicas y tantas lástimas, me propuse hacerlo, creyendo hacerle un bien (juicio, f. 65).

A raíz de esta declaración podemos imaginar el sufrimiento por el que pasó Rosa Delia Acuatías antes de la intervención. Era madre soltera, no mostraba a su hija ilegítima por temor al escándalo social y a ser despojada de la posibilidad de un trabajo que siendo modesto posiblemente era prestigiado. De las declaraciones se desprende que no era una empleada fija del Conservatorio de Música, sino meritoria, preparándose para rendir el grado, y esto un mes antes de morir. El sentido del honor propio de una sociedad tradicional y el férreo control moral sobre la conducta de las mujeres de esos años provocaban tanto maternidades clandestinas como de negación de la maternidad «ilegítima».

La dueña de la casa donde vivían M. Aspiazu y Rosa Delia declara que la conducta de esta era honorable:

> [...] y que vivía encerrada en su habitación, trabajando en labores de mano y completamente dedicada a su casa y a su hijita [...] que si salía de su habitación era solamente para ir al Conservatorio, a dar clases, o a repasar sus grados; que la Srta. Acuatías ocupaba algunas veces el teléfono de la declarante para comunicarse con el Dr. Benítez [...] y hablando con él le comunicaba la enfermedad de su niña unas veces, y otras, y esto pocos días antes de morir, para decirle que había tenido unos vértigos, razón por la cual la señorita Acuatías le comunicó que el doctor Benítez le había ordenado que tomara un purgante; que conversaba a la declarante que antes había sido gorda y que por haber enflaquecido se estaba haciéndose poner unas inyecciones con el doctor Benítez ; que en esas

> conversaciones le manifestaba que pasaba una vida muy estrecha, llena de necesidades [...] que la misma señorita conversó a la declarante que su niña no estaba todavía inscrita, por lo que no se le podía hacer bautizar, en razón de que el doctor Benítez no quería dar el poder para la inscripción y que por consejo de la declarante le hizo inscribir con solo el nombre de la señorita Acuatías; que por haberse publicado en *El Debate* de esta ciudad el dato de la inscripción de la niña y el nombre de la madre (sin constar el apellido del padre) esta sufrió mucho, porque decía que no habiendo en Quito sino ella sola como Rosa Delia. Acuatías, se deshonraba y esto era precisamente lo que no quería, y que por no deshonrarse no había procedido antes a la inscripción (juicio, ff. 157 y 158).

También declara que «la persona que siempre visitó a la señorita Acuatías hasta la semana en que murió fue la tía del doctor Benítez, a la misma que le veía pasar por delante de la puerta de su habitación» (juicio, f. 158b), que, por consiguiente:

> [...] la conducta de la señorita Acuatías ha sido ejemplar, lo cual afirma por haber vivido en dicha casa, y que este es también el concepto de todas las personas que viven en esa misma casa; razón por la cual cree que cualquier inculpación que se quiera hacer a la señorita Acuatías no es sino una calumnia cobarde (juicio, f. 158b).

Cuando el juez del crimen le pidió a la tía del Dr. Benítez que declarara, esta «se abstuvo de rendir su declaración y se negó a prestar su testimonio en mérito al parentesco en tercer grado de consanguinidad que le unía al doctor» (f. 340b).

Los indicios de que el Dr. Benítez estuvo involucrado en el hecho punible son abundantes, pero en este artículo no nos interesa juzgar su inocencia o su culpabilidad, sino las implicaciones del proceso en términos históricos y sociales. Para el abogado defensor y para la opinión pública ciudadana dominante, lo importante era socavar aún más la figura de Rosa Delia Acuatías, quitándole al Dr. Benítez toda responsabilidad en el acto punible:

> [...] ya consta cuáles fueron los móviles que tuvo la Acuatías para resolverse a abortar, y todos esos móviles son personales de ella e indepen-

> dientes del Dr. Benítez. Esto reafirma el concepto de que la Acuatías mintió si es que dijo que el Dr. Benítez le mandó y nos hace conocer que la moral religiosa o conventual de ella, ese respeto jesuítico a la sociedad, eso de querer pasar por inmaculada y casta, unido a su situación de empleada o aspirante a empleo del Conservatorio, fueron las fuerzas poderosas que le indujeron a pretender con el aborto ocultar su deshonra (Juicio, f. 290).

12. El veredicto del juzgado del crimen

El 12 de julio de 1938, el juez primero del crimen declara que la autora y responsable única de las maniobras del aborto en la «persona de la Acuatías que la llevaron a la tumba» es la señora Carmela Granja. Por tanto, «ha lugar a formación de causa contra ella por el delito comprendido en el Art. 422 del Código Penal, ya que hay mérito suficiente para ello». Señala que como esta presa continúe detenida en la cárcel pública de esta ciudad, nombre su defensor, si lo quisiere y tómese su confesión. También se decide que se embarguen sus bienes, «a fin de que responda por los resultados del juicio» (juicio, f. 335). La providencia también señala que a los señores Dr. C. Benítez y S. Germán se les sobresee definitivamente, ya que no existe responsabilidad alguna sobre ellos (juicio, f. 335b).

Para dictar esta sentencia, el juez primero del crimen hace un recorrido por todo el juicio comentando detenidamente los acontecimientos. Me voy a detener en dos aspectos que me han llamado la atención. El primero se refiere a la validez de las confesiones. El segundo hace referencia a la construcción de la criminalidad de la mujer que aborta.

Con respecto a lo primero, se deduce que un elemento importante para considerar la validez de las declaraciones es el prestigio y la importancia social de las personas involucradas, que actúan como fuertes marcadores de las desigualdades de clase y de género. En el sobreseimiento definitivo del Dr. Benítez, además del énfasis puesto por el juez del crimen en los argumentos que sustentan la providencia, pesan:

> [...] los brillantísimos informes de casi todos los galenos de esta capital, del Jefe de los Servicios Sanitarios de Policía Infantil; del Rector de la Universidad Central, del Director de Sanidad Militar; del Jefe del Ser-

> vicio de Clínica de Higiene Escolar; del Director de la Clínica Quito; del ex Ministro de Educación Pública; y del Director General de Higiene Escolar [...]. Todas estas cualidades, pregonadas a favor del señor doctor Benítez y por profesionales de tan alto valer, han reforzado el convencimiento de este juzgado sobre su inocencia (juicio, ff. 332b y 333).

Más allá del orden jurídico, se observa el peso del poder encarnado en el cuerpo colegiado en defensa de uno de sus miembros. También el poder de la clase social a la que pertenecía el Dr. Benítez.

En cuanto al sobreseimiento definitivo de S. Germán, se toma en cuenta la argumentación del informe del Instituto Criminológico antes mencionado: la edad mental del inculpado no le hacía responsable de sus actos.

Pero, además de acusar a Carmela Granja de criminal, se produce la criminalización de la mujer que aborta: como criminal se juzga a Rosa Delia Acuatías, aunque esté muerta. Para esta criminalización se juntan aspectos penales y morales. El juez del crimen, repitiendo la argumentación del abogado defensor del Dr. Benítez, afirma que el principal mentor que condujo a la fallecida a la criminalidad y al sarcófago fue «la vergüenza de aparecer mal ante el público y el temor de perder el empleo al que aspiraba» (juicio, f. 328b). También se refiere en forma general a las mujeres trabajadoras pobres:

> La mezquina remuneración del trabajo o la carencia de él, es una de las funestas consecuencias de la desgracia de la mujer; de aquí proviene el gran número de jóvenes mal retribuidas, que ávidas de aparecer bien e igualarse a las demás, buscan los medios de vivir adquiriendo relaciones que las corrompan [...] después arrastradas por la miseria y el mal hábito de vivir, vienen a parar en el último grado de abyección, abandonándose a sus vicios y corrompiendo a la sociedad (juicio, f. 329).

La peyorativa reflexión del juez en torno a las mujeres pobres que buscan «igualarse» y establecen relaciones viciosas y corruptas le sirve para conmiserarse de ellas, victimizándolas, pero también para constatar y construir su abyección.

Esta providencia permite reconocer que la legalidad parte de una supuesta universalidad que la teoría de género cuestiona porque supone

una igualdad que no existe. Si bien la ley y las instituciones se presentan como imparciales, neutrales, como portadoras de la razón y la justicia, en la práctica son desiguales y sexistas. El fundamento de esta neutralidad es el supuesto generalizado de que las condiciones que incumben a los hombres por razones de género son de aplicación también para las mujeres, es decir, es el supuesto de que no existe en la sociedad desigualdad entre los sexos (MacKinnon, 1995: 293, en Goetschel, 2019). Aunque eran frecuentes las relaciones fuera del matrimonio, son invisibilizadas y desechadas por ser ilegítimas, como tampoco son tomados en cuenta los hijos ilegítimos, que en esa época eran numerosos. Estos aspectos ni siquiera fueron considerados como atenuantes para comprender la situación de la implicada. La noción de violencia simbólica puede ser útil para comprender la relación de Rosa Delia Acuatías con el Dr. Benítez. La exigua pensión que recibía para la manutención de su niña, la pobreza y la imposibilidad de tener autonomía económica al no disponer de un trabajo fijo, ser madre soltera y sentirse «deshonrada» y la negativa del doctor a inscribir a M. Cecilia como hija suya —lo cual afianzaba su ilegitimidad— eran factores que explican por sí mismos la decisión de Rosa Delia Acuatías y posiblemente también del Dr. Benítez de practicar el aborto. Sin embargo, para la ley, que «es la supremacía del Derecho» (juicio, f. 330), solo existieron dos criminales: la mujer fallecida que abortó y la empírica que realizó la operación.

En el transcurso de los tres años y ocho meses que duró, el juicio fue llevado de una a otra instancia ante la apelación de los acusados y de la defensa. En 1939, la Corte Superior resolvió que tanto el Dr. Benítez como y S. Germán eran encubridores, pero luego, en 1940, se declaró prescrita la acción penal respecto a estos por haber transcurrido con exceso el máximo de tiempo de la pena que se les hubiera impuesto (f. 385b). El Tribunal del Crimen sentenció que Carmela Granja era la autora responsable de la infracción que se juzgaba. El 16 de septiembre del mismo año, Carmela Granja fue trasladada de la cárcel (Santa Marta) a la Penitenciaría Nacional a fin de que cumpliese en ese establecimiento la condena de cuatro años de reclusión menor (f. 428).

13. Reflexiones finales

La despenalización del aborto por violación estuvo debatiéndose en el ámbito jurídico y social desde hace ochenta años. Como se vio, en los años cuarenta del siglo xx se empezó a interrogar sobre si el aborto era o no un delito, y algunos juristas plantearon que no debería ser punible. Al mismo tiempo, había una problemática que afectaba a las relaciones entre los individuos y, particularmente, a la vida de las mujeres. Para entender su funcionamiento, se hizo necesario recuperar esa historia, justificando de ese modo la necesidad de modificar la legislación introduciendo criterios menos moralistas y jerárquicos, típicos de una sociedad tradicional, aunque aparentemente moderna, como los que aparecen en el trasfondo del juicio. Las nuevas concepciones sociales y jurídicas orientadas a considerar las relaciones de género hacen posible una lectura distinta, no solo del presente, sino del pasado. Es injusto que mujeres y niñas que han sufrido violación sean forzadas a una maternidad no deseada y que, si deciden interrumpir sus embarazos, sean criminalizadas. Pero ayer, y más aún ahora, cuando aparentemente se han dado pasos hacia una sociedad más abierta y avanzada, la penalización del aborto supone una doble injusticia que contradice una verdadera democracia y un Estado de derecho.

Por otra parte, el juicio analizado permite acercarse a la historia del aborto en la primera mitad del siglo xx, esto es, en un momento en el que en Ecuador comienza a desarrollarse una preocupación biopolítica relacionada con la administración de la vida y de las poblaciones sin que por eso se eliminen las perspectivas morales. Lo que hace interesante la indagación en los juicios criminales como el que aquí se reseña es que nos remiten a una cotidianidad en la que, además de entender cómo el discurso médico va siendo incorporado a los procesos judiciales, se observa cómo este se ve condicionado por discursos morales, clasistas y de género que provienen del pasado y continúan actuando, a modo de supervivencias, en una sociedad que pretende ser moderna, sin realmente serlo.

La utilización de los juicios como documentos históricos, más allá de los discursos morales o jurídicos, ayuda a entender los relacionamientos entre distintos sectores sociales, hegemónicos y subalternos, así como vislumbrar los entrelazamientos entre una diversidad de discursos, prác-

ticas y *habitus*, mostrando las formas en que el tema del aborto se plantea y resuelve en el entramado de la vida cotidiana. El proceso jurídico muestra claramente las inequidades de género y clase propias de una época donde la vergüenza y el deshonor femenino comprometen el honor masculino y de las familias. También se observa que, en una sociedad en la que el aborto es procesado de manera clandestina en la esfera privada, el sistema penal pasa a ocupar —cuando se producen casos como el aquí narrado— el lugar donde se definen lo público y la «vindicta pública».

Todo proceso jurídico se basa en la autoridad de la ley y en la fuerza de la ley (Derrida, 1994), pero esa fuerza se ve legitimada, y de alguna manera acompañada, en casos como el estudiado, por un orden marcado por la dominación masculina y por el carácter estamental y jerárquico de la sociedad. La ley se imparte, de este modo, no solo en nombre del soberano, sino como una forma de afirmación del patriarcado y de la soberanía patriarcal. La ley, por otra parte, no es necesariamente equivalente a la justicia. En este caso, por el contrario, se descubre como una forma de aplicar la injusticia. Tanto el proceso legal como la acción desplegada por los publicistas para construir la «escena del crimen» constituyen formas de ejercer violencia de género. A partir de la figura de Carmela Granja, de la conversión de su casa en «La casa del crimen», se persiguió, criminalizó y castigó a las llamadas «empíricas», esto es, a las mujeres que a lo largo del tiempo habían acompañado en las labores de parto fuera del campo médico. Se va construyendo una trama, en la que la acción de los jueces, los médicos y los criminalistas se complementa con la acción de la Iglesia, el sentido común ciudadano y los medios. Esto permitió producir la imagen de Rosa Delia Acuatías como la de la mujer pobre, aunque de familia «conocida», caída en desgracia moral por su aborto y su condición de conviviente, pero también la imagen de una mujer criminal. De acuerdo con el arzobispo de Quito, una mujer como esa era parricida, no merecía ser llorada, no era digna de misericordia (De la Torre, 1937: 26). La justicia terrenal se complementaba, de ese modo, con la justicia divina.

Se trata de una historia de oprobio para las personas que, teniendo un futuro por delante, se vieron envueltas en hechos dolorosos y de violencia social y de género. Aunque no puede ser considerado como un caso para-

digmático, es también una historia de oprobio por la aplicación sexista de la justicia. Uno de los objetivos de este artículo es, precisamente, sanear el nombre de Rosa Delia Acuatías, y el de la propia Carmela Granja, así como desenmascarar el tinglado que sirvió de base a su juzgamiento jurídico y moral; devolverles el rostro y la dignidad.

Pero también lo analizado fue un aporte para declarar la inconstitucionalidad del aborto en casos de violación. En este sentido, la memoria histórica es un recurso para la reflexión contemporánea y para argumentar y realizar correctivos a situaciones de injusticia social.

14. Referencias bibliográficas

AGUERO, S. (2018). «Ahora que sí nos ven. La lucha por el aborto en la región argentina». *Libre Pensamiento*, invierno.

BARRANCOS, D. (2012). *Soberanía del cuerpo*. [Vídeo-entrevista]. Freie Universitat Berlín. Instituto de Estudios Latinoamericanos/E-Learning/Mujeres y Género en América Latina. <https://www.lai.fuberlin.de/es/elearning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/ba_soberania/index.html> (consulta: 29-3-2020).

CRENSHAW, K. (2004). «Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color». En R. PLATERO. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-124). Barcelona: Bellaterra.

CUVI, M. y BUITRÓN, L. (2006). *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en Ecuador: 1989-1990: Bibliografía anotada*. Quito: Unifem/Unicef.

DÁVILA, R. (1943). *El aborto delito jurídicamente considerado* (tesis doctoral). Jurisprudencia y Ciencias Sociales. Universidad Central del Ecuador.

DE LA TORRE, C. M. (1937). *Novena Carta Pastoral. Trata del influjo del vicio en la familia*. Quito: Imprenta del Clero.

DERRIDA, J. (1994). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.

FALCONY, J. A. (1937). «El aborto artificialmente provocado». *Revista del Médico Ecuatoriano*, 1 (noviembre), 24-25.

FOUCAULT, M. (2000). «Del poder de soberanía al poder sobre la vida». En *Defender la sociedad* (pp. 217-237). Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Goetschel, A. M. (2007). *Maestras y esferas públicas. La educación de las mujeres en Quito en la primera mitad del siglo* xx. Quito: Flacso; Abya Yala.

Goetschel, A. M. (2019). *Moral y orden. La delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador*. Quito: Flacso; Abya Yala.

Goetschel, A. M. (2021). *Historias de rebelión y castigo. El aborto en Ecuador en la primera mitad del siglo* xx. Quito: Flacso; PP Global.

Guerra, A. (1938). *Del aborto criminal* (tesis doctoral). Jurisprudencia y Ciencias Sociales. Universidad Central del Ecuador.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Kim, C. (2012). *Gender, State and Medicine in Highland Ecuador*. USA: University of Pittsburgh Press.

Lamas, M. (2009). «La despenalización del aborto en México». *Nueva Sociedad*, 220 (marzo-abril).

Laso, E. (1893). «Leyes Económicas». En *La Revista Ecuatoriana* (pp. 351-352). Quito: Imprenta de la Universidad Central del Ecuador.

MacKinnon, C. A. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado.* Madrid: Cátedra Sur.

McCall, L. (2005). «The Complexity of Intersectionality». *Journal of Woman in Culture and Society*, 30 (31), 1771-1800.

Muratorio, B. (1998). *Rucuyala Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya Yala.

Muratorio, B. (2005). «Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia». *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, 22, 129-143.

Muratorio, B. (2014). «Vidas de la calle. Memorias alternativas: las cajoneras de los portales». En E. Kingman Garcés y B. Muratorio. Los *trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos* xix *y* xx (pp. 113-148). Quito: Flacso.

Pujadas, J. J. (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158.

Ramírez Morales, M. del R. (2020). «Pañuelos verdes por el aborto legal: historia, significados y circulaciones en Argentina y México.» *Encartes*, 3 (5). <https://doi.org/10.29340/en.v3n5.132>.

Rivera, G. (2019). «Soberanía. Cuando lo que hay que defender es el cuerpo». *Revista Afrofeminismos*, 31-1-2019. <https://afrofeminas.com/2019/01/31/soberania-cuando-lo-que-hay-que-defender-es-el-cuerpo/> (consulta: 29-3-2020).

Rosero, C. (2013). *Soberanía del cuerpo y clase: trayectorias de aborto de mujeres jóvenes en Quito* (tesis de maestría). Género y desarrollo. Flacso.

Scott, J. (2008). «El género, una categoría útil para el análisis histórico». En *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica-UNAM.

Torres Carrasco, L. E. (1957). *El aborto* (tesis doctoral). Jurisprudencia, Universidad Católica del Ecuador.

Yuval-Davis, N. (2004). *Género y nación*. Lima: Flora Tristán.

Zaragocin, S.; Cevallos, M. R.; Falanga. G.; Arrazola, I.; Ruales, G.; Vera, V. y Yépez, A. (2018). «Mapeando la criminalización del aborto en el Ecuador». *Revista de Bioética y Derecho, Perspectivas Bioéticas*, 43, 109-125.

MEMORIAS, INTERSECCIONALIDADES Y SISTEMAS DE REPRESENTACIÓN EN LAS TRAYECTORIAS DE OBREROS INMIGRANTES

Julieta Olaso
Universitat Autònoma de Barcelona
MariaJulieta.Olaso@uab.cat

Joan J. Pujadas
Universitat Rovira i Virgili
Joanjosep.pujadas@urv.cat

Resumen. Los esquemas y modelos patriarcales siguen vigentes hoy en día en nuestra sociedad de manera transversal, desde las élites hasta los sectores obreros. Nuestra unidad de análisis incluye a hombres y mujeres de sectores populares, muchos de ellos de procedencia inmigrante, que se instalaron en las periferias metropolitanas de Tarragona durante el Franquismo. Aunque la muestra se compone de personas con una fuerte ideología progresista, las señales de esa herencia social se hacen patentes. A partir del testimonio oral de hombres y mujeres, residentes en los barrios de Poniente de la ciudad de Tarragona, así como en municipios aledaños, hemos podido observar que, con independencia del grado de participación directa en movilizaciones vecinales que exigían derechos ciudadanos y mejora en las condiciones de vida, la memoria de mujeres y hombres se construye de manera contrastada. Mientras en el caso femenino se apela constantemente a referentes domésticos, familiares y reproductivos, la rememoración masculina tiende a construirse por referencia a la esfera pública: organización vecinal, trayectorias laborales,

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 25, 2023, 209-231 | DOI: 10.17345/aec25.209-231
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

luchas sindicales y movilizaciones políticas. Más allá de nuestra reflexión sobre esta memoria generizada, queremos aprovechar para presentar los principales hitos del papel de estos sectores subalternos inmigrantes en la construcción de la ciudad democrática actual, que no está exenta todavía de rotos y cicatrices, que son testimonio del urbanismo segregado en que se basó la «acogida» a la nueva ciudadanía a mitad del siglo XX.

Palabras clave: memorias, migraciones, Tarragona, barrios periféricos.

Memories, intersectionalities and systems of representation in the trajectories of immigrant workers

Abstract. Patriarchal schemes and models still prevail throughout our society, from the elites to the working sectors. Our unit of analysis includes men and women from the working sectors, many of them of immigrant origin, who settled in the metropolitan suburbs of Tarragona during the Franco regime. Although the sample is made up of people with a strong progressive ideology, the signs of that social heritage are evident. On the basis of the oral testimony of men and women, residents of the western districts of the city of Tarragona and in neighbouring municipalities, we have been able to observe that, regardless of the degree of direct participation in neighbourhood mobilizations that demanded citizen rights and improvement in the living conditions, the memory of women and men are constructed in contrasting ways. While for women there is a constant appeal to domestic, family, and reproductive referents, for men there tends to be references to the public sphere: neighbourhood organization, career paths, trade union struggles and political mobilizations. As well as discussing this gendered memory, we want to take the opportunity to present the main milestones of the role of these subordinate immigrant sectors in the construction of today's democratic city. It is by no means free of holes and scars, which are evidence of the segregated urbanism on which the «welcome» to the new citizenship in the middle of the 20th century was based.

Keywords: memories, migrations, Tarragona, peripheral neighbourhoods.

Introducción

El presente texto[1] constituye, por un lado, una vuelta al campo por parte de un equipo que lleva décadas estudiando el fenómeno del crecimiento urbano en Tarragona y la progresiva acomodación de la ciudadanía de origen inmigrante a la ciudad, y, por otro lado, un intento de aproximarnos de manera específica a la memoria de algunos pioneros de ese movimiento migratorio de los años sesenta, llegados al socaire del gran proceso industrializador, que supuso un impulso inaudito para una ciudad, que pasó de ser una pequeña y pacata capital administrativa a una ciudad industrializada, rejuvenecida y con unos potentes movimientos sociales, sindicales y vecinales, que la sacaron de su letargo (Bardají, 2015; Comas d'Argemir *et alii*, 1990; Martínez y Roca, 2004; Olaso, 2016; Pujadas, 1989; 2014; Pujadas y Bardají, 1987; Pujadas y Comas d'Argemir, 1984; Soronellas, 2010).

Los testimonios que hemos recogido en este proyecto específico corresponden todos ellos a militantes y activistas de los movimientos vecinales, sindicales y políticos, surgidos de esa gran oleada migratoria de los años sesenta. Un momento histórico, marcado por el gran desarrollo industrial de la ciudad y, al mismo tiempo, por la movilización antifranquista. La muestra se reduce a dieciséis personas, la mayoría, informantes con los que hemos ido trabajando durante más de treinta años y a quienes ya habíamos realizado entrevistas en diversas ocasiones y compartido con ellos movilizaciones, asambleas y actos de tipo sindical o político.

Nuestra metodología de campo ha consistido en la realización de EPOB (entrevistas en profundidad de orientación biográfica) (Pujadas, 1992; 2000)[2]. Este instrumento nos permite recoger las vivencias perso-

1 Esta actualización de nuestro trabajo de campo en los barrios de Ponent de Tarragona sobre la memoria obrera contó con el apoyo del IRMU (Proyecto AP27/20).

2 Junto con las dieciséis EPOB realizadas en este proyecto, realizamos un grupo focal, tras contactar con Juana, una antigua informante, quien se presentó a nuestra cita acompañada de Vicenta y Margarita. Su actitud proactiva hacia nuestro trabajo partía de experiencias anteriores, en que nuestra metodología etnográfica enfatizaba las entrevistas informales de grupo. Respondiendo a las expectativas de Juana, aprovechamos la circunstancia para organizar una entrevista grupal con las tres informantes, de acuerdo con el guion general del proyecto, buscando los contrastes respecto a sus experiencias personales y a sus actitudes identitarias.

nales, narradas de manera autónoma, a partir de la experiencia subjetiva, introspectiva, aunque reconocemos un giro en las narrativas recopiladas que se aproxima a lo que Weintraub (1991: 19) identificaba como elemento central en el género memorialístico, esto es, el énfasis en la presentación de «hechos externos», presentados desde una supuesta mirada objetivista y omnisciente. El narrador, aquí, se muestra más como un cronista que presenta acontecimientos y procesos, poniendo el énfasis en la interpretación de estos, lo que deja en un segundo plano la expresión de las vivencias más personales.

Debemos señalar que, en lo que podemos denominar *sesgo memorialístico*, se marca una pronunciada diferenciación por género, ya que las mujeres entrevistadas, todas ellas sin excepción, adoptan un discurso mucho menos trascendente e interpretativo y tienden a centrar su rememoración de las luchas vecinales en un marco más vinculado a sus lazos sociales y a los logros obtenidos en su movilización, evitando marcos interpretativos de naturaleza más general. No obstante, uno de los rasgos caracterizadores de la rememoración biográfica es que las narraciones tienden a poseer una fuerte carga teleológica, ya que los hechos narrados están dotados de direccionalidad. Los acontecimientos rememorados se dotan de sentido en función del significado y la trascendencia que poseen para la propia persona, en un presente retrospectivo, como ya señaló Bourdieu (1989), al acuñar el término de ilusión biográfica[3].

Las narraciones autobiográficas, mucho más que cualquier otro tipo de estructuras orales o textuales, nos remiten a un contexto social determinado, a una época histórica específica y a unos constreñimientos culturales, aunque filtrados individualmente a través de la experiencia vital particular y a través de los ambientes y las rutinas de la vida cotidiana de cada sujeto. Desde este punto de vista, tales textos son la expresión de una subjetividad que organiza la realidad circundante con base en unas determinadas imágenes o construcciones sociales, «tomadas por el su-

3 Este posicionamiento de Bourdieu es rechazado por las corrientes humanistas en los campos de la narratología, la historia oral y el método biográfico, que, lejos de alinearse con la crítica objetivista del autor francés, defienden el subjetivismo que destilan las fuentes orales como fuente de conocimiento y de crítica a las construcciones sociales hegemónicas. Yves Clot (1989) responde a Bourdieu, calificando su posicionamiento de ilusión objetivista.

jeto de los contextos socioculturales en los que se inscribe y en los que adquiere sentido su propia narración vital» (Pujadas, 2012: 249).

La construcción de la memoria, junto con las formas de afirmación de la identidad individual, así como las manifestaciones del «yo», reflejadas en las historias de vida, muestra una pluralidad de voces y de sensibilidades en la interpretación de la realidad social que contrasta vivamente con los discursos interpretativos hegemónicos de la historiografía. La voz de los sin voz, por usar la expresión de Thompson (1989), esto es, la de los sectores subalternos de la sociedad (sea por criterios de raza, religión, sexo o clase), genera un enorme enriquecimiento, tanto en el trabajo historiográfico como en el etnográfico.

Cada relato es único y específico, pero, al mismo tiempo, se hace descifrable e inteligible dentro de un marco de referencias directas o implícitas a otras voces y a otras interpretaciones de la realidad. Siguiendo a Kristeva (1969), puede afirmarse que cada narración constituye, a la vez, un texto y un intertexto, una voz que se suma a otras voces que, indirectamente, están presentes en cada relato, en cada rememoración. Además, debemos considerar el hecho de que todo acto de rememoración, además de direccional, es selectivo, en la medida en que destaca hechos y fenómenos acaecidos en el pasado, pero, al mismo tiempo, oscurece o elimina otros. Como señala acertadamente Birulés (1995), una precondición para el ejercicio de la memoria es el olvido. Como comprobaremos más adelante, los olvidos y los silencios pueden ser tan reveladores como aquello que se rememora y se registra.

Toda narración posee, pues, sus antecedentes, y estos hay que buscarlos no solo buceando dentro de las motivaciones o las necesidades expresivas individuales, sino también en relación con los «medios» de que dispone cada sujeto para la exteriorización de sus vivencias y deseos. Aquí es donde, sin duda, se marca una divisoria por género. Mientras los referentes masculinos de nuestros entrevistados remiten preferentemente a las luchas sindicales y políticas, estableciendo una relación dialógica entre sus experiencias particulares y los discursos interpretativos de la lucha obrera en el tardofranquismo, las voces femeninas sitúan su espacio de acción en el ámbito colectivo vecinal y ubican su militancia en el marco de las relacio-

nes sociales vecinales y en los lazos de paisanaje trasplantados a Tarragona. Aquí emerge, como señalábamos antes, el *sesgo memorialístico*[4]. Mientras los hombres usan como referente la lucha obrera, situando los hechos narrados en un ámbito de país, que conduce a situar el frente de lucha en los dos polos de la dicotomía obrero/empresario (con la intersección implícita de inmigrante/catalán), el discurso de las mujeres se centra de manera bastante radical en un ámbito de proximidad del que emerge la dicotomía barrio/ciudad (que lleva aparejada el dualismo pobres/poderosos).

El objeto, pues, de este ensayo consiste en realizar un análisis crítico del discurso inmigrante, a través de la voz de una muestra de pioneros llegados a Tarragona durante el tardofranquismo[5]. Se trata de revisar cómo se expresa en sus memorias y en sus olvidos su lucha permanente contra la opresión, y, por otro lado, en qué medida podemos discernir la manera interdependiente en que se manifiestan las diferentes formas de opresión, así como las variadas maneras en que se organizaron sus resistencias y resiliencias frente al poder establecido. Y todo esto en el marco de un análisis históricamente situado, en que el franquismo jugó un papel determinante al establecer unas determinadas reglas de juego, que influyeron en la manera en que toda esta cohorte generacional se fue insertando en la sociedad receptora.

La perspectiva interseccional

Analíticamente, nos alineamos con la perspectiva crítica de la teoría *queer* e interseccional (Crenshaw, 1989; Platero, 2014), que critica el binarismo de las construcciones sociales de la diferencia, en relación con el género, así como otras formas de opresión. Esta teoría «está fuertemente em-

4 Este sesgo se manifiesta mediante el uso de lo que denominamos «moldes narrativos diferenciados» (Pujadas, 2014). Mientras en las mujeres se manifiesta mediante un discurso de lo cotidiano, en los hombres, avezados en el discurso de los pasquines y manifiestos de las movilizaciones sindicales, la memoria está teñida siempre de elementos interpretativos de carácter político, ubicados en el tiempo histórico del Tardofranquismo.

5 Todos los registros orales y sus correspondientes transcripciones han sido custodiados a lo largo de todos estos años en el Arxiu d'Etnografía de Catalunya. El criterio para el uso de cualquier material albergado en el Arxiu es el mantenimiento del anonimato de las personas informantes por medio del uso de pseudónimos. Desde que a finales de los años noventa se impuso el criterio del consentimiento informado por parte de las personas entrevistadas, estas son requeridas para hacerlo de manera explícita.

parentada con el antirracismo, la post-colonialidad, los estudios críticos con la diversidad funcional o el propio feminismo de tercera ola, que en su conjunto presentan batalla frente a la idea de normalidad» (Platero, 2014: 80). La crítica *queer* se orienta a la deconstrucción de la normalidad establecida y propone revisar las categorías que la sustentan, a partir de un análisis situado en el espacio y el tiempo (Butler, 2002; Haraway, 1995; Sedwick, 1998; Halperin, 2007).

La vertiente metodológica que propone la teoría *queer*, para la revisión crítica y la deconstrucción de las categorías socialmente establecidas, es el análisis interseccional, que se ha prodigado especialmente en los estudios de género y migraciones. Como señala Magliano:

> [...] la perspectiva interseccional, que emerge como una apuesta teórico-metodológica para comprender las relaciones sociales de poder y los contextos en que se producen las desigualdades sociales, hace posible un análisis 'complejo' y situado de la realidad vivida por los sujetos, mujeres y varones, mediante el abordaje de las diferentes posicionalidades y clasificaciones sociales, históricamente situadas (2015: 691-692).

Los tres conceptos clave que permiten situar la epistemología interseccional son el binarismo, la simultaneidad y la interdependencia (Yuval-Davies, 2006). La crítica al *binarismo* se centra en mostrar cómo dicotomías del tipo hombre/mujer, blanco/negro, inmigrante/gente-del-país ocultan categorías y posiciones (no binarias) que corresponden a la realidad experimentada por las personas y a las identidades que llevan aparejadas. De la misma manera en que la dicotomía hombre/mujer excluye categorías de bisexualidad o transgénero, la dicotomía inmigrante/gente-del-país sugiere una polarización social, a la vez que produce una esencialización de cada categoría polar, que tiende a olvidar los procesos de inserción social de unos y otros en el contexto de una sociedad multicultural. Las preguntas que surgen aquí son las siguientes: ¿hasta qué punto la persona inmigrante y sus descendientes se sienten y son vistos como tales?, esto es, ¿cuánto tiempo ha de transcurrir para que inmigrante, como categoría de exclusión y minorización, deje de ser relevante?, ¿se hereda la condición de inmigrante?

Por otro lado, la *simultaneidad* es una perspectiva analítica que insiste en cómo las categorías de discriminación se producen y se superponen, por ejemplo: clase social, género, raza y orientación sexual. Cada una de estas categorías configura por separado ejes de desigualdad, pero, al manifestarse de manera conjunta, pueden llegar a configurar categorías sociales de marginación extrema, como puede ser la combinación de ser mujer, pobre, negra y lesbiana. Finalmente, la *interdependencia* se refiere a la existencia de una matriz de dominación y a los sistemas entrelazados de opresión (*interlocking systems of oppression*) (Collins, 1990; Crenshaw, 1989; Shlasko, 2015). Un análisis interseccional considera las interconexiones entre los sistemas de opresión no solo en la medida en que influyen en la identidad y la experiencia individuales, sino también en la medida en que los sistemas mismos están entrelazados y son mutuamente dependientes (Hankivsky, 2014).

Las representaciones del nosotros colectivo en la memoria de los inmigrantes

Hablando con nuestros informantes, pertenecientes todos ellos a la cohorte generacional que llegó a Tarragona en la década de los sesenta, hemos podido observar cómo, a través de las narrativas que rememoran sus procesos de llegada, acomodo residencial e inserción en el tejido productivo del Camp de Tarragona, se repiten una serie de representaciones de la identidad y de la alteridad que muestran la existencia de una cosmovisión dualista del «nosotros» colectivo, que encierra una serie de atributos que lo configuran[6].

6 El dualismo clasificatorio de la realidad, según la perspectiva emic de las personas entrevistadas, constituye la expresión de una visión del mundo en la que predomina la idea de un frente de batalla constante entre un nosotros colectivo (que se manifiesta bajo diferentes categorías clasificatorias: obrero, inmigrante, residente en el barrio, etc.) en una dinámica social de lucha reivindicativa constante frente a un ellos en el que convergen interseccionalmente todas las polaridades del poder. Este juego clasificatorio, digamos subalterno, convive con el sistema clasificatorio hegemónico, que varios autores califican de estructural: «La producción del conocimiento requiere de todo tipo de herramientas que permitan aprehender la tarea del análisis crítico, donde se pueda dar cuenta del carácter complejo y enmarañado de los problemas sociales, tanto a nivel de los sujetos como a nivel estructural» (Platero, 2014: 89).

Identidad de clase social

El núcleo central de la identidad inmigrante se sitúa en la condición de obrero o trabajador; en definitiva, se trata de una identidad de clase:

> Nosotros, los hijos de migrantes que somos trabajadores, somos los que nos desahucian, los que nos recortan en sanidad, los que nos recortan en educación, somos los que tenemos que luchar unidos y luchar contra ellos (Antonio, Vila-seca).

Como podremos constatar más adelante, la referencia al «ellos» se produce en el discurso inmigrante siempre por oposición a un nosotros que queda razonablemente bien caracterizado[7]. El ellos, pues, más que una realidad tangible, se sitúa en un campo evanescente y polimorfo, que se encarna en contextos específicos y en referencia a contrastes de uno o varios de los atributos que se condensan en la construcción del yo colectivo.

Tener o no tener «cultura»

Junto con la condición de obrero, un segundo atributo definidor del nosotros, para la mayoría de nuestros informantes, lo constituye la escasa instrucción recibida. Las narrativas, tanto de hombres como de mujeres inmigrantes, rememoran su infancia en Andalucía como una etapa de asistencia irregular a la escuela, complementada con una incorporación muy temprana a las labores agrícolas (hombres) o a trabajos domésticos (mujeres)[8]. El dualismo aquí, en términos emic, consiste en tener o no tener «cultura»:

> Números he tenido que echar muchos porque tenía un negocio, pero si yo en lugar de ser semianalfabeto o analfabeto como soy y he llevado

7 De todos modos, debemos señalar que la variable interseccional que define al nosotros colectivo es cambiante, según el contexto. La categoría «inmigrante» parece ser la más inclusiva de todas y aquella que construye la identidad grupal. Los atributos de obrero, vecino-de-un-barrio, andaluz/español o pobre se hallan en una relación de interdependencia y son atributos simultáneos de esa identidad, entendida en términos de subalternidad frente a la posición siempre hegemónica del ellos.

8 Como hemos señalado antes, nuestra muestra se compone de dieciséis personas (mitad mujeres y mitad hombres). De estas personas, dos participaron solamente en un grupo focal, junto con una tercera mujer, quien además participó en una EPOB, de igual manera que otras trece personas. A pesar del predominio de andaluces, cinco de las personas participantes habían nacido en Murcia, Extremadura, Castilla-La Mancha, Aragón y la Comunidad Valenciana.

> mi empresa palante, yo hubiera tenido estudios, no quiero ni pensarlo… [Sin embargo,] ellos lo tienen todo, tienen cultura, que la cultura de ellos también… Ya lo estás viendo, las carreras se las regalan, pero bueno yo me he tenido que defender siendo semianalfabeto (Ramón, Málaga).

La narración de María, que entró a servir en una casa de «señoritos» en su población natal (Barbate, Cádiz), muestra con crudeza el destino de las niñas, hijas de jornaleros:

> Con 7 años entré yo en esa casa que había siete niños y yo que era una niña también y me subían a un banquete de corcho que había para fregar los platos. Allí comía y ya allí dormía y de allí salí para casarme con 19 años… Jamás fui al colegio, porque estaba allí trabajando.

El testimonio de Antonio nos da cuenta de la división por género del mercado de trabajo a su llegada a Cataluña:

> Mi padre venía del campo y mi madre venía de cuidar a sus sobrinas y de servir: servía a mi padre, servía a los señoritos. Lo que ella había aprendido era a servir y después aquí hacía lo mismo, atendía los señoritos que venían a Salou de vacaciones, de Zaragoza, de Aragón… Ella, lo que ella aprendió, aprendió a servir. Y mi padre aprendió a trabajar en el campo, cuando vino aquí a trabajar en la obra y, al tiempo, estuvo trabajando bastantes años y fue encargado de obra (Antonio, Vila-seca, hijo de inmigrantes andaluces).

Resulta interesante constatar la referencia de Antonio a la manera divergente de las trayectorias laborales de sus padres (Alcañiz, 2017; Undurraga y López, 2021). Mientras la madre queda estancada en una actividad doméstica sin ascenso laboral posible, el padre pasa de peón de albañil a encargado de obra. La ausencia de bagaje formativo no constituye, pues, una explicación suficiente para la subalternidad de las trayectorias laborales, sino su intersección con la variable género, que conlleva todo un campo de representaciones que desvalorizan el trabajo doméstico y reproductivo, hasta el punto de considerarlo un «no trabajo»[9].

---

9 Aquí se hace necesaria una referencia a la delimitación conceptual que la lengua inglesa recoge de manera más expresiva que el español. Nos referimos a la distinción entre *work* y *labour*. Mientras el trabajo asalariado es reconocido y contabilizado estadísticamente en el sistema capitalista, el trabajo doméstico y reproductivo constituye un trabajo invisibilizado. Por ejemplo, el Labour Party

Vivir en un barrio (marginal)

Junto con la condición de clase y el nivel de instrucción, las narrativas de nuestros informantes enfatizan una tercera dimensión que refuerza la dualidad ellos/nosotros. Se trata del asentamiento residencial, definido en términos de centro y periferia y, como veremos, contemplado como un proceso de guetización. En esta variable es donde de manera más explícita confluyen los testimonios al identificar el nosotros-residentes de la periferia frente al ellos-residentes en los centros urbanos con la dicotomía andaluces frente a catalanes (Candel, 1962; Narbona, 2014; Pujadas, 2014).

Juan, por ejemplo, nos habla de los guetos que se formaron en las periferias urbanas de Cataluña en los años sesenta y setenta como resultado de la llegada masiva de inmigrantes, la mayoría provenientes de Andalucía. Pone ejemplos de varias localidades catalanas como Santa Coloma de Gramanet, Terrassa o Sabadell. Hace referencia a cómo la distribución geográfica de los barrios se ha hecho «poniendo» a los inmigrantes en las afueras de las ciudades y a los catalanes, en el centro. Por otro lado, considera que la llegada masiva de inmigrantes fue fruto de una estrategia planeada por el franquismo para dividir Cataluña. Según él, todo esto se puede ver en los barrios de Tarragona.

Otro de nuestros informantes, Ramón, considera que había una divisoria social entre catalanes y recién llegados, que se ponía de manifiesto en ámbitos como el laboral, puesto que, si bien estaban juntos en las horas de trabajo, a la hora de la comida la división se veía claramente, catalanes y recién llegados no comían juntos. La divisoria se manifestaba también a nivel residencial, puesto que, mientras unos habitaban en los centros urbanos, los otros se tuvieron que instalar en barrios emergentes, muchos de ellos de autoconstrucción, o en núcleos de chabolas. Los

(Partido de los Trabajadores) usa el término para referirse al trabajo asalariado, que no incluye aquellas actividades no remuneradas de tipo doméstico y reproductivo. Mientras los asalariados tienen un puesto de trabajo (*job*) en la cadena productiva, las actividades domésticas y reproductivas (que son invisibles estadística y socialmente) no son conceptualizadas como constitutivas de un *job*, sino simplemente como tareas (*tasks*). Marx (1976-1980) nunca dedicó atención al papel de las tareas domésticas en la reproducción de la fuerza de trabajo, entendida como precondición para mantener el sistema productivo. Arendt (1993), por su lado, usa la distinción para identificar *work* como el trabajo artesanal o creativo, reservando *labour* para el trabajo masificado y en cadena. En este largo debate teórico han sido las autoras feministas las que han conseguido colocar el trabajo doméstico en una arena visible como pieza central para el sostenimiento del sistema capitalista (Seccombe, 1974).

tipos de escuela que frecuentaban unos y otros también eran diferentes. Ramón se refiere a los barrios de Poniente de Tarragona como guetos, unos guetos que, reconoce, se pueden encontrar en todas las áreas urbanas y metropolitanas de Cataluña. Desde una perspectiva interseccional, Ramón afirma que clase social y lugar de procedencia geográfica son divisorias superpuestas que se retroalimentan. Además, para Ramón, es muy difícil que una familia catalana viva en un barrio obrero construido en la época tardofranquista y que, además, es muy difícil que un emigrante viva en un barrio donde tradicionalmente viven catalanes.

Nuestra investigación se ha centrado en recopilar testimonios memorialistas de la cohorte generacional que protagonizó la inmigración a Cataluña[10]. La mayoría de nuestros informantes, que hoy en día tiene entre 65 y 85 años, llegó a Tarragona en edad infantil o juvenil, aunque algunos ya nacieron en Tarragona. Se encontraron con una ciudad que a duras penas se había recuperado de los estragos de la Guerra Civil. Tarragona no disponía, en absoluto, de un parque habitacional para acoger a los recién llegados, lo que generó procesos de ocupación indiscriminada de espacios suburbanos en que se formaron barriadas de chabolas, en el polígono Francolí (hoy polígono industrial), cerca de la zona de Entrevías y en los alrededores de los depósitos de Campsa, al sur de la ciudad (Pujadas y Bardají, 1987).

Isabel, hija de andaluces, nacida en Santa Oliva, población agrícola, situada a 40 km al norte de Tarragona, llegó con sus padres a inicios de los años sesenta y se instaló en una barraca autoconstruida en el polígono Francolí. Al cabo de unos años, las autoridades fueron desahuciando a estos vecinos, quienes se trasladaron a alguno de los barrios emergentes del Poniente de la ciudad, entre ellos Bonavista, un barrio surgido de la parcelación ilegal de unos amplios terrenos del municipio de La Canonja, aledaño a Tarragona, y que fue absorbido por esta (Pujadas y Bardají, 1987; Bardají, 2015).

10 Solamente tres de nuestras personas informantes nacieron ya en Cataluña, aunque vivieron desde muy pequeñas el largo proceso de asentamiento de sus familias a nivel laboral y residencial.

> Pues todos los que vivíamos en Entrevías y en la parte del río, de la Campsa, como ya he dicho, pues, nos despropiaron, o sea, nos quitaron de la barraca, porque vivíamos en una barraca, como ya he dicho, una barraca hecha (Isabel).

Las estrechas redes familiares y de amistad que, en forma de cadenas migratorias, habían configurado las dinámicas migratorias siguieron jugando un papel decisivo en la ocupación del territorio habitado, primero en las barriadas de chabolas, luego en la construcción del barrio de Bonavista, surgido de la cooperación entre familiares y vecinos coterráneos, que se movilizaban los fines de semana para ir levantando sus nuevas viviendas (Pujadas y Bardají, 1987; Bardají, 2015).

La misma Isabel recuerda con nostalgia el momento del traslado desde el Francolí a Bonavista:

> Me acuerdo de eso, me acuerdo mucho de eso. Y cuando vinimos aquí a Buenavista, pues, lloraba mucho porque teníamos el huerto, regábamos por la noche, yo ayudaba a mi padre a atar los tomates, hacerla, abrir el surco pa' que entrara. Teníamos gallinas, teníamos conejos (Isabel).

El ethos colectivo, surgido del conjunto de experiencias compartidas, primero en los pueblos andaluces de origen, luego en el goteo de llegadas y acogida de parientes y de paisanos, que se asientan de manera precaria en barracas, a la espera de una vivienda mejor, se acaba consolidando más tarde en el trabajo compartido para la construcción de sus casitas en el barrio, que reproducen la tipología constructiva andaluza. Junto con ello, y no menos importante, hay que mencionar las mil formas de apoyo y entreayuda tejida, esencialmente, por las mujeres en el barrio para sacar adelante sus labores reproductivas y domésticas, junto con el necesario trabajo asalariado como empleadas de hogar. En todo caso, hay que señalar que la solidaridad y entreayuda masculinas se activaron, al menos en el caso de Bonavista, durante el proceso de autoconstrucción de sus viviendas, durante a los años sesenta y setenta (Bardají, 2015).

Etnicidad: identidades en transición

Una cuarta variable que completa, junto con las de clase, instrucción y residencia, el marco de las categorías de exclusión, en nuestro enfoque interseccional, es la *variable étnica*, esto es, el núcleo esencial e irreductible de la identidad, vista desde el ethos inmigrante. La simultaneidad y la interdependencia entre ser andaluz o extremeño y ser inmigrante es muy sutil, pero el análisis del discurso evidencia el uso casi sinonímico que se realiza en muchos contextos del discurso. El ya citado informante Ramón, cuando hablaba sobre los barrios de Tarragona, identificándolos como guetos, se preguntaba: ¿cuántos catalanes y cuántos andaluces viven en barrios como Torreforta o Bonavista? Siguiendo su discurso, sin embargo, nos anima a comprobarlo nosotros mismos de manera directa, señalando: «Si quieres, compruébalo, te vas por allí a tomar un café en los bares y escuchas, ves que…, ahí no hay catalanes, son guetos de inmigrantes» (Ramón).

A lo largo de los años que llevamos haciendo el seguimiento de esta población de origen inmigrante, residente en los barrios de Poniente de Tarragona y municipios aledaños, hemos podido comprobar cómo se ha ido consolidando la categoría de «andaluz», entendida como el núcleo del sentimiento primordial de pertenencia. Sin embargo, en nuestra etnografía de inicios de los años ochenta, las unidades de adscripción primordial, que sirvieron para organizar todo el complejo entramado cooperativo en la autoconstrucción del barrio de Bonavista, eran de extracción local (Pujadas y Bardají, 1987). En nuestras entrevistas de hace cuarenta años las referencias frecuentes a los pueblos de origen de cada vecino eran constantes. Nadie se presentaba entonces ni como inmigrante ni como andaluz, extremeño o castellano, sino como hijo de un pueblo en particular. Federico Bardají, en un libro reciente, nos recuerda los orígenes de esta población:

> Los pueblos de origen eran andaluces y extremeños, mayoritariamente. Las poblaciones cordobesas de Lucena, Benamejí y Palenciana se hallan a la cabeza en el origen de procedencia. Después, por este orden, Jauja, Palma del Río, Pozoblanco y Puente Genil (Córdoba); Villacarrillo, Pontones, Vilches, Chilluévar, Bélmez, Moraleda, Cambil y Úbeda (Jaén); Ba-

> dalatosa (Sevilla); Nogales y Valle de Santa Ana (Badajoz) y otros cientos de pueblos y ciudades españoles de Castilla la Mancha, Castilla León, Galicia, Aragón… (2015: 49).

Juana (Villacarrillo, Jaén), rememorando las movilizaciones acaecidas en el barrio, recuerda:

> […] se juntaban todos los de Villacarrillo, como había muchos…, y hacían su grupito y se iban al ayuntamiento, se encerraban, se peleaban con los de aquí (Juana).

Con el paso de los años y con la tendencia política, mediática y social al uso de categorías clasificatorias sincréticas, los términos «exógenos» *andaluz* e *inmigrante* han desplazado a las categorías de adscripción étnica original que eran antropónimos locales, como son los casos de Vicenta (nacida en Santiago de la Espada, Jaén) y de Carmen P. (hija de Alcalá la Real, Jaén). Carmen P. nos señala que tiene dos hermanas en Andalucía, pero que ya no recuerda cómo era vivir allí, dice que se siente más catalana que andaluza, que le gusta serlo y que desde allá la perciben como forastera, le llaman «la catalana». Tal vez, por esto, ella considera que «la raíz de uno está donde uno come».

Vicenta, por su lado, reflexiona sobre su identidad:

> A ver… Por un lao' me siento andaluza porque la verdad es que soy andaluza y, por otro, pues mira, me siento catalana porque llevo aquí muchos años y entonces, pues sí, me siento aquí bien también.

Mercedes (Puerto Lumbreras, Murcia), por su lado, se define como española, la tercera categoría clasificatoria en litigio, que aparece cuando se queja de la invisibilidad y la falta total de ayuda de que fueron objeto cuando su llegada a Cataluña en los años sesenta, frente al trato que reciben los inmigrantes extranjeros. Como española, ella se siente de aquí, frente al nuevo «otros», formado por las personas inmigrantes de nacionalidad extranjera.

Margarita (Rincón de Ademuz, Valencia), que participa en la misma sesión de grupo focal, añade:

> Porque entonces nadie te daba un duro, te lo tenías que ganar, en cambio ahora les ayudan a los emigrantes, no me sabe malo, pero que nos corten a nosotros para dar a otros digo sinceramente que sí, si está bien dicho o mal, pero… Pero es así, es así. Porque nosotros vinimos a trabajar, no como ahora que vienen y no trabajan y les dan.

Este nuevo contexto de obligada convivencia con la población de origen extranjero, residente en la ciudad, ha reforzado un sentimiento de pertenencia español, que no había estado especialmente marcado hasta hace veinte años, cuando empezó a generalizarse la llegada de inmigrantes extranjeros. De todos modos, el factor más determinante en la emergencia o refuerzo del sentimiento de pertenencia español, en tanto que miembros de España como *comunidad imaginada* (Anderson, 1991), está relacionado con la emergencia y difusión del movimiento independentista en Cataluña.

> Si tú coges el resultado de las elecciones de cualquier barrio de los barrios de Poniente, verás que el independentismo tiene poca presencia electoral y menos presencia organizativa. Entonces, claro, ellos ya nos han abandonado. Porque, entre otras cosas, ellos dicen: «Estos no son de los nuestros» (Manuel).

Ramón habla de tensiones, incluso odio en los barrios obreros compuestos por inmigrantes hacia este fenómeno político que fue creciendo en los últimos años y que generó una nueva brecha social entre «nosotros» y «ellos» como es el independentismo:

> [Los vecinos de los barrios están] más radicalizados, [sienten] odio contra el catalán. Ahí, sí, sí, sí, odio. Odio, sí, sí, odio porque si tú vas a defender en una campaña electoral, por ejemplo, la independencia y vas a hacer una campaña de carteles [en el barrio] ahí y se pueden te lo arrancan o incluso te agreden. ¿Eso cómo se le llama? Sin embargo, eh…, oye, hablamos de Torreforta, hay más sitios, nos van a tomar manía los de Torreforta (nos reímos). Sin embargo, ellos van a Tarragona, ponen carteles, hacen lo que quieran, el catalán no lo verá bien, pero ni agrede ni le arranca los carteles ni…, hombre, ¿ves la diferencia? Entonces, pues, lo de odio quizás sea exagerado, pero es que hay que decir las cosas como son (Ramón).

En el mismo sentido, pero con una expresión menos radical, Martín (Tierra de Barros, Badajoz) considera que el independentismo ha abierto una nueva brecha entre el nosotros y el ellos. Junto con la rememoración de la desasistencia y olvido de los Gobiernos nacionalistas catalanes y de la instrumentalización del voto de los barrios por parte de candidaturas supuestamente de izquierdas y obreristas, el desengaño de las personas que pueblan los barrios obreros de Tarragona es muy elevado. Martín concluye señalando que la burguesía catalana no puede pretender conseguir el voto de los barrios, ya que esta se olvidó por completo de ellos.

Comprobamos, de manera clara, la relación interseccional que se produce entre un nosotros definido en términos de obrero, inmigrante y (aunque de manera implícita) andaluz o español, frente a un ellos polarizado de la etiqueta «burguesía catalana», que conjuga la variable étnica «catalán» con la polaridad de clase «burguesía». En la cosmovisión de este grupo seleccionado de activistas inmigrantes no parece existir espacio para una consideración no polarizada de la condición étnica del ellos catalán, ya que en todas las narraciones recopiladas la variable «catalán» aparece asociada a burguesía (raras veces a la expresión política del nacionalismo catalán). Sin embargo, también son catalanes aquellos que habitan los centros urbanos (clases medias) o aquellos que almuerzan a pie de obra separadamente (obreros catalanes). Se trata de un ellos concebido políticamente como el epítome del poder.

A modo de conclusión

Concluyendo, nos volvemos a preguntar cuáles son las claves de los sesgos memorialísticos que se manifiestan en las narraciones autobiográficas de este grupo seleccionado de activistas. Vamos a considerar las tres más llamativas: la polarización clasificatoria de los atributos interseccionales del ellos y el nosotros; por otro lado, los sesgos de género en la construcción del discurso, y, finalmente, la anacronía temporal en la que se desenvuelven los relatos.

Por un lado, las personas inmigrantes (y, sobre todo, a fecha de hoy, sus hijos y nietos), residentes en los barrios de Tarragona, se sincretizan metonímicamente en la polaridad andaluces-obreros-guetificados, fren-

te a un ellos, no menos polarizado, constituido por catalanes-burgueses. Al mismo tiempo, la intersección temporal consiste en realizar un hiato de sesenta años, representando los barrios de Tarragona ahora, como si fueran aquellos con los que se encontraron a su llegada en la década de los sesenta: sin agua corriente, sin luz, asfaltado y, sobre todo, aislados del centro urbano por la carencia de transporte público (Botey, 2014; Clúa, 2011; Narbona, 2014; Cárdenas y Solé, 2014; Pujadas y Bardají, 1987; Bardají, 2015).

Vemos, pues, que la memoria de toda esta cohorte generacional se presenta de forma anacrónica. 1) Por un lado, la categoría inmigrante solapa a las dos o tres generaciones de descendientes de aquellos inmigrantes llegados a Tarragona hace más de medio siglo. 2) Por otro lado, la caracterización de los barrios obreros de la ciudad como guetos no se corresponde con la realidad observable, tras décadas de mejoras sustanciales en equipamientos y servicios. 3) Sobre la «falta de cultura», que tan a menudo surge en sus testimonios, sus propios testimonios ponen en evidencia que una parte significativa de la población migrante (hombres y mujeres, jóvenes y adultos) se ha ido formando en cursos de adultos y en programas de formación profesional. Aparte, claro está, de la escolarización de hijos y descendientes, que en algunos casos han podido alcanzar estudios universitarios (sobre todo, la «tercera generación»).

Estos anacronismos en los sistemas de representación son compatibles con una visión del mundo en la que la estabilidad domina por encima de cambios y dinamismos. Ello nos lleva a pensar hasta qué punto esta cosmovisión no está en intersección, toda ella, con aquella que hace más de medio siglo nos presentaba Juan Martínez Alier, en su obra *La estabilidad del latifundismo*. Esta etnografía realizada en la campiña cordobesa descubría el abismo radical que separaba al nosotros (los jornaleros, los pobres) frente a los señoritos (los propietarios latifundistas). La anacronía y hasta la perennidad eran los rasgos definidores de un sistema social y productivo sin evolución posible (Martínez Alier, 1968). El ethos de los inmigrantes procedentes de esas formaciones sociales latifundistas sigue estando muy marcado por esa experiencia de exclusión radical de la que fueron objeto, tanto ellos como sus ancestros, y tienden a configurar

su memoria como obreros e inmigrantes, en términos de una divisoria de clase, que bloquea clasificatoriamente otras dimensiones en intersección, que han ido evolucionando a lo largo de sus historias de vida y de las de sus descendientes.

Al mismo tiempo, debemos considerar en qué medida el rasgo caracterizador de todos nuestros informantes seleccionados, su combatividad y su militancia permanente no contribuyen de manera decisiva a plantear las relaciones interétnicas en un campo de lucha en que el ellos y el nosotros se sitúan a uno y otro lado del frente de batalla. Esta actitud frentista tiende a excluir (o, al menos, solapar) los espacios compartidos, las complicidades, así como la larga hibridación que se encarna en las trayectorias (olvidadas) de sus hijos y nietos.

Los testimonios seleccionados en este proyecto presentan una contradicción, al menos parcial, pues nos narran procesos de inserción laboral exitosos, junto con trayectorias de acomodo habitacional y social en el seno de la sociedad receptora y, paralelamente, testimonian los procesos de hibridación sociocultural. Sin embargo, casi todos los testimonios masculinos transforman su discurso de manera bastante radical cuando mencionan las luchas obreras y vecinales, así como las raíces de su identidad primordial. Se marca aquí el hiato entre los testimonios de las situaciones vividas, que resultan de una gran complejidad, frente a la construcción «dual» y simplificadora que dicotomiza el «ellos» del «nosotros colectivo».

El sesgo de género, tal como hemos señalado en páginas anteriores, resulta bien patente. Las narrativas de las mujeres migrantes, aun cuando todas ellas han ejercido liderazgos vecinales, atesoran un ethos colectivo en el que se integran de manera mucho menos contradictoria sus experiencias de lucha, que remiten a un frente que separa a vecinos y Administración local, con sus prácticas vecinales, asociativas, productivas y reproductivas. Aunque los discursos femeninos parten de alguna manera de ese fenómeno de anacronía, que hemos analizado, su énfasis nos remite a procesos dinámicos de cooperación vecinal, centrados, primero, en la complicidad de pertenecer al mismo pueblo de origen («las de Villacarrillo», «las de Benamejí»), para luego trasladar sus formas de

acción colectiva a redes sociales más inclusivas, surgidas de los procesos de hibridación desarrollados en cada barrio a lo largo del tiempo. Además, las referencias al trabajo y a la divisoria entre empresarios y obreros (que se intersecciona con las categorías catalanes y andaluces) parten de experiencias laborales bien diferenciadas. Mientras para la mayoría de los hombres los empresarios son personas distantes y, hasta cierto punto, desconocidas o abstractas (pensemos en los complejos petroquímicos y en las grandes empresas de obras públicas y de construcción en que han trabajado), la experiencia laboral femenina, centrada esencialmente en el sector del trabajo doméstico, ha permitido un contacto directo, continuado y hasta intenso de estas mujeres migrantes con sus empleadores, clases medias urbanas, en su mayoría catalanas.

Referencias

Alcañiz, M. (2017). «Trayectorias laborales de las mujeres españolas. Discontinuidad, precariedad y desigualdad de género». *La Ventana*, 46, 244-285.

Anderson, B. (1991). *Imagined communities. Reflections in the origin and the spread of nationalism*. London: Verso.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Bardají, F. (2015). *Bonavista, una biografía social*. Tarragona: Silva.

Birulés, F. (ed.) (1995). *El género de la memoria*. Pamplona: Pamiela.

Botey, J. (2014). «Condicions d'inserció de la nova ciutadania a Catalunya en els darrers 50 anys, des dels "Altres catalans" fins ara». *Nous Horitzons*, 207, 26-33.

Bourdieu, P. (1988). «Espacio social y poder simbólico». En P. Bourdieu. *Cosas dichas* (pp. 127-142). Buenos Aires: Gedisa,.

Bourdieu, P. (1989). «La ilusión biográfica». *Historia y Fuente Oral*, 2, 27-33.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.

Candel, F. (1962). *Donde la ciudad cambia de nombre*. Barcelona: GP.

Cárdenas, M. y Solé, E. (2014). «Com canviar-ho tot perquè res canviï: relats del Pla de Remodelació de les Cases Barates del Bon Pastor». *Nous Horitzons*, 207, 52-57.

Clúa, M. (2011). «Catalanes, inmigrantes y charnegos: "raza", "cultura" y "mezcla" en el discurso nacionalista catalán». *Revista de Antropología Social*, 20, 55-75.

Collins, P. H. (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

Comas d'Argemir, D. *et alii* (1990). *Vides de dona: treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*. Barcelona: Alta Fulla.

Crenshaw, K. (1989). «Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics». *University of Chicago Legal Forum*, 1989, 139-167.

Cuadrada, C. y Gutiérrez, E. (eds.) (2014). *Les dones als orígenes de Torreforta*. Tarragona: Cercle d'Estudis Històrics i Socials Guillem Oliver.

Gramsci, A. (1981). «El problema de la dirección política en la formación y el desarrollo de la nación y el Estado moderno en Italia». En *Antología* (pp. 485-487). México: Siglo XXI. [Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán].

Halperin, D. (2007). *San Foucault: para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Hankivsky, O. (2014). *Intersectionality 101*. Vancouver: Simon Fraser University (The Institute for Intersectionality Research and Policy).

Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Kristeva, J. (1969). *Sémiotiqué. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.

Magliano, M. J. (2015). «Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos». *Estudos Feministas (Florianópolis)*, 23 (3), 692-712.

Martínez Alier, J. (1968). *La estabilidad del latifundismo*. París: Ruedo Ibérico.

Martínez, L. y Roca, J. (2004). *Recomençar la vida. Una memòria del procés migratori de les dones a Reus (1950-1970)*. Reus: Arxiu Municipal.

Marx, K. (1976-1980). *El capital: crítica de la economía política*. Barcelona: Grijalbo (4 vols.).

Narbona, L. M. (2014). «Barris de perifèria: por, oblit, conflicte». *Nous Horitzons*, 207, 58-63.

Olaso, J. (2016). *La represión y las luchas por la memoria en Argentina y España*. Madrid: La Catarata.

Platero, L. (2014). «¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer?» En Mendia, I. *et alii* (eds.). *Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la perspectiva feminista* (pp. 79-96). Bilbao: UPV/EHU.

Pujadas, J. J. (1989). «Forms of subsistence and social reproduction amongst the urban proletariat of Tarragona». *Social Science Information*, 27 (4), 583-605.

Pujadas, J. J. (1992). *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pujadas, J. J. (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158.

Pujadas, J. J. (2012). «Biografía, sentido y narración». En J. Contreras, J. J. Pujadas y J. Roca (eds.). *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat* (pp. 247-260). Tarragona: Publicacions URV.

Pujadas, J. J. (2014). «Ciutat amagada: ciutadans relegats, barris oblidats». *Nous Horitzons*, 207, 40-45.

Pujadas, J. J. (2020). «Narratives biogràfiques i motllos de gènere». En J. Zaragoza y E. Huntingford (eds.). *Utopies i rebel·lió. Liz Russell, una vida acadèmica*. Tarragona: Publicacions URV; Arola. [Col·lecció Atenea, núm. 19].

Pujadas, J. J. y Bardají, F. (1987). *Los barrios de Tarragona*. Tarragona: Ajuntament de Tarragona.

Pujadas, J. J. y Comas d'Argemir, D. (1984). «La formación del barrio de Bonavista». *Universitas Tarraconensis*, 6, 19-34.

Seccombe, W. (1974). «The Housewife and her Labour under Capitalism». *New Left Review*, 83, 3-24.

Sedwick, E. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la tempestad.

Shlasko, D. (2015). «Using the five faces of oppression to teach about interlocking systems of oppression». *Equity & Excellence in Education*, 48 (3), 349-360.

Soronellas, M. (2010). *Familias en la migración: emociones, solidaridades y obligaciones en el espacio transnacional*. Barcelona: Icaria.

Thompson, P. (1989). *The Voice of the Past*. Oral History. Oxford: Oxford University Press.

Undurraga, R. y López, N. (2021). «(Des)articuladas por el cuidado: trayectorias laborales de mujeres chilenas». *Revista de Estudios Sociales*, 75, 55-70.

Weintraub, K. (1991). «Autobiografía y conciencia histórica». En A. Loureiro (comp.). *La autobiografía y sus problemas teóricos* (pp. 18-33). Barcelona: Anthropos. [Colección Suplementos Anthropos, núm. 29].

Yuval-Davies, N. (2006). «Intersectionality and Feminist Policitics». *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), 103-209.

LA MEMORIA URBANA DEL OBRERISMO Y SU (CASI) IMPERCEPTIBLE PRESENCIA. LOS MONUMENTOS A LOS HECHOS DE VITORIA EN TARRAGONA

David Moral
Universidad de Zaragoza
jdavidmoralm@unizar.es

Resumen. En pleno centro de la ciudad de Tarragona conviven dos recordatorios de la muerte de Juan Gabriel Rodrigo Knafo, que tuvo lugar durante la manifestación habida en protesta por los hechos ocurridos el 3 de marzo de 1976 y en que murieron cinco trabajadores que participaban en una asamblea obrera en Vitoria. Uno, en su Rambla Nova; el otro, en una de sus céntricas calles. No obstante, la diferencia estriba en su procedencia: el primero, erigido por las instituciones públicas, en este caso el Ayuntamiento; el segundo, por los familiares. Sin embargo, no son los monumentos más visitados ni se recuerdan estos luctuosos hechos en las efemérides locales de la población, así como tampoco se hace especial mención a la condición obrera del difunto. En este sentido, nuestro objetivo es situar dónde queda la memoria del obrerismo en nuestras modernas sociedades y qué hemos perdido con su ocultación, cuando no indiferencia. Esta situación, más habitual de lo que pudiera suponerse, y que se ha registrado en otras poblaciones europeas, nos provoca una reflexión sobre la diferencia entre memoria e historia, así como también sobre el papel actual de la memoria obrera, al tiempo que propone una discusión sobre su papel y su lugar entre nuestras tradiciones profesionales. En este sentido, la hipótesis que se plantea tiene que ver con ex-

plicar un hecho más habitual de lo que se puede imaginar, como es la existencia de una nítida separación entre la memoria obrera, en términos colectivos, según Halbwachs (1997), y el uso que se hace desde las instituciones públicas de la historia. Esta cuestión de falta de memoria ha adquirido mayor relevancia dentro de las sociedades que han sufrido dictaduras en el siglo XX, como es el caso de España, si bien, y tristemente, no ha sido el único en nuestro entorno geográfico más cercano.

Palabras clave: memoria colectiva, obrerismo, sindicalismo, dictadura.

The urban memory of the labour movement and its (almost) imperceptible presence. The monuments to the events of Vitoria in Tarragona

Abstract. In the heart of the city centre of Tarragona there are two memorials to Juan Gabriel Rodrigo Knafo, who died during the demonstration held in protest against the events of 3 March 1976, in which five workers who were taking part in a workers' assembly in Vitoria were killed. One is in the Rambla Nova; the other is in one of its central streets. However, they come from different origins: the first was erected by a public institution, City Council; the second, by relatives. However, they are not the most visited monuments, the events are not remembered as one of the town's local anniversaries, and no special mention is made of the deceased's status as a worker. In this regard, our aim is to describe the place that the memory of the labour movement occupies in our modern societies and what we have lost by its concealment and generalised indifference. This situation, which is more common than might be thought, and which has been noted in other European populations, prompts us to reflect on the difference between memory and history, as well as on the current role of workers' memory, and to discuss its role and place among our professional traditions. The hypothesis advanced aims to explain a fact that is more common than one might imagine: namely, the existence of a clear separation between working-class memory, in collective terms according to Halbwachs (1997), and the use made of history by public institutions. This lack of memory has acquired greater importance in societies that have suffered dictatorships in the 20th century, as is the case in Spain, although sadly it has not been the only one in our immediate geographical environment.

Keywords: collective memory, workerism, trade unionism, dictatorship.

1. Introducción. Lugares de la memoria para no recordarlos

En la Rambla Nova de Tarragona se encuentra un pequeño pedestal en el que se puede leer un hecho luctuoso: el fallecimiento el 6 de marzo de 1976 de un joven de 19 años, Juan Gabriel Rodrigo Knafo, peón en una de las empresas de fundición más poderosas de toda España y de capital asturiano, Duro Felguera (Ocampo-Suárez, 2016). El suceso se produjo mientras participaba en la construcción de la refinería de La Pobla de Mafumet. Junto a este pedestal, y apenas separado por unas decenas de metros, otro recuerdo, este en forma de atril y placa, se encuentra situado justo en el lugar en el que ocurrieron los hechos, la por entonces calle Hermanos Landa (hoy Unió) n.º 7.[1]

De esta forma, su fallecimiento, aún por aclarar e investigado por la justicia argentina, permanece vivo y presente entre los despistados transeúntes, que parecen no reparar en el recuerdo de un joven que perdió su vida solamente por formar parte de una masa de ciudadanos, en su inmensa mayoría trabajadores del futuro complejo petroquímico, que protestaban por la intervención policial que hubo en el barrio de Zaramaga (Vitoria), y en la que fallecieron cinco trabajadores como consecuencia de la intervención de la Policía franquista. Su muerte conmovió a la opinión pública tarraconense en su momento y su recuerdo, de forma fugaz, es recuperado en la actualidad.

Tal hecho vuelve a plantearnos el enfrentamiento entre la historia, en nuestro caso contada desde las instituciones políticas —Ayuntamiento—, e incorporada en su Ruta por la Memoria Histórica[2], y la propia memoria conservada por familiares, activistas y organizaciones sociales. Una pugna señalada por Halbwachs (1997), para quien la memoria individual se estructura por grupos como familia, clase, religión o nación, entre otros. En este sentido, asistimos a un nuevo ejemplo de enfrentamiento por la memoria descrita por Jelin y Vinyes (2021: 18) como «disputas por

1 Carles, Cristià y Jordi de Landa i Porta fueron tres hermanos, los dos primeros, militares, y el segundo, estudiante, que murieron en el bando nacional entre agosto y noviembre de 1936 en diferentes poblaciones tarraconenses. Su padre fue Carles de Landa y de León, de profesión militar.

2 El Ayuntamiento de Tarragona incluye todas sus propuestas de memoria histórica dentro del marco de lo que denomina «Memoria democrática», desde rutas por el pasado romano de la ciudad hasta la «Ruta de la represión franquista». Véase <https://www.tarragona.cat/patrimoni/agenda/2022/memoria-democratica> (consulta: 2-2-2022).

los sentidos del pasado en la esfera pública [que] son siempre luchas por el poder».

En nuestro caso, presentamos la pugna desde dos visiones diferenciadas y diferenciables. Una positiva, la iniciada por la familia, que, tras años de conmemorar el fallecimiento de Juan Gabriel, logró recientemente que el Ayuntamiento lo incorporase a la historia de la ciudad. Junto con esta, presentamos otra negativa, la dejación de las organizaciones sindicales y los partidos de extrema izquierda. Esto nos da una idea de la situación comprometida en la que se encuentra la memoria obrera. En este sentido, esto nos permite reflexionar sobre la conservación de la citada memoria, pues hablamos de un trabajador que murió en una manifestación de apoyo a sus «hermanos» obreros vascos de Vitoria y del que pocas veces se ha mencionado su condición de trabajador en Duro Felguera.

Así, en el primer caso podemos observar una cierta rivalidad entre el poder público (político) y el popular (familia, principalmente, y asociaciones), mientras que en el segundo se trata de la ocultación de un hecho tan poco significativo para la construcción de la memoria, incluso por parte de la izquierda que se reclama heredera del obrerismo, al resaltar que se trataba de un peón sin militancia conocida. En el fondo, y parafraseando a Marcelino Camacho, los trabajadores han sido los parientes pobres de la Transición (Wilhelmi, 2021), y, por ello, podría añadirse, su memoria es absolutamente prescindible e incómoda.

Es por eso por lo que este texto pretende reflexionar sobre dos aspectos que guardan una íntima vinculación con lo relacionado con la memoria obrera, una cuestión que fue planteada por Maurice Halbwachs (1997) sobre la nítida separación que existe entre historia y memoria, y cómo esta última es objeto de estudio para diferentes disciplinas, especialmente para la antropología. Así, escarbando en un suceso tan luctuoso como la muerte de Juan Gabriel, inmediatamente surgen dos primeras contradicciones: que Tarragona ha resultado ser un lugar en el que hubo una presencia importante de conflictos de origen laboral y que la pervivencia de la memoria obrera es fruto de su reivindicación antes que mérito de los poderes públicos.

Tras esta introducción, presentamos las diferencias terminológicas entre memoria e historia, así como su encuentro bajo la expresión *memoria histórica*. Posteriormente, pasamos a enumerar los hechos que sucedieron el 3 y 6 de marzo de 1976 en Vitoria y Tarragona, respectivamente. A continuación, y como tercer apartado, nos preguntamos si es posible evidenciar en un mismo hecho cómo la reparación pública se opone a la memoria privada. Para ello analizamos la pugna habida entre lo social y lo institucional y el aislamiento, en este caso, de la memorialización obrera, así como el lugar que ocupa el movimiento obrero en estas efemérides. Finalmente, acabamos con una serie breve de conclusiones.

2. ¿Memoria histórica o memoria e historia?

Parece una perogrullada afirmar que historia y memoria son temas intercambiables en textos académicos y de otras índoles. «Memoria a menudo se utiliza como sinónimo de historia», ha llegado a manifestar Traverso (2011). En la misma línea de confusión, Boyd (2008: 13) señala que «'Historia' y 'Memoria' son términos que a menudo se utilizan indistintamente en el discurso popular»[3]. Y todo ello a pesar de un cuerpo de literatura creciente cuyo propósito es conseguir su distinción (Halbwachs, 1997; Le Goff, 1992; Bell, 2003). Así pues, introducimos una breve definición sobre qué entendemos por memoria, pues con respecto a la historia existe un amplio consenso en considerarla una disciplina científica encargada del estudio y la narración cronológica de acontecimientos pasados.

Para ello, acudimos a la definición dada por Boyd (2008: 134), para quien se trata del «proceso por el cual las personas construyen narrativas personales que apoyan las identidades integradas y eficaces en el presente». Además, señala que la memoria, de forma individual o grupal, es el producto de una creación activa y no de una mera herencia, por lo que se ha de practicar repetidamente en el tiempo para evitar su desaparición. Y, para ello, como señala Traverso (2011: 16), hay un hecho social supremo —«las estructuras elementales de la memoria colectiva residen en la conmemoración de los muertos»—, pues, como señala Koselleck

3 Todas las traducciones de este texto son propias.

(1997: 140), el proceso de laicización occidental ha provocado un cambio en las representaciones sociales, pues «el declive de la interpretación cristiana de la muerte dejó el campo libre a interpretaciones puramente políticas y sociales».

No obstante, y a pesar de que hayamos establecido esta distancia entre ambos términos, no deja de ser cierto que guardan ciertos ámbitos de convivencia, pues los dos pretenden elaborar el pasado. Así, sus esfuerzos se unen bajo la memoria histórica, descrita como una forma social de memoria por la que un grupo social construye una representación selectiva de su propia imagen del pasado (Boyd, 2008), en la línea adelantada por Lavabre (2006) sobre la invención de la citada imagen. Sin embargo, hemos de añadir la oposición de Halbwachs (1997: 136) a esta formulación, pues en su opinión aúna dos términos opuestos. Para él, la historia comienza cuando acaba la tradición y «se descompone la memoria social», por lo que considera la historia como una especie de mirada externa, mientras que la memoria implicaría una relación interna y profunda con los hechos.

Un ejemplo de esta conjunción fue enunciado por el grupo municipal de la Candidatura d'Unitat Popular (CUP) de Tarragona, que elevó al Pleno del Ayuntamiento aprobar un homenaje a Juan Gabriel Rodrigo Knafo, para manifestar la necesidad de hacer «itinerarios pedagógicos para recordar y, precisamente, para que la gente joven no pierda la memoria, itinerarios pedagógicos por los espacios de la Guerra Civil», al objeto de (re)construir, de forma selectiva probablemente —¿es la muerte de Juan Gabriel fruto directo de la Guerra Civil?—, una imagen del pasado por parte de grupos sociales muy identificados con una narrativa de la Transición basada en el cuestionamiento de su carácter modélico y en la denuncia de la existencia de un «pacto del silencio». Se trata de un esfuerzo en el que parecen olvidarse de las advertencias lanzadas por Pasamar (2014: 25) sobre aspectos como los cambios generacionales y la distancia temporal que supone que, entre otros factores, «tengan una importancia decisiva en los modos en que los recuerdos se reorganizan y son representados», pues hablamos de memoria y no de historia[4].

4 El propio autor nos recuerda que ya en 1975, año de la muerte del dictador, solo un 30 % de los adultos que habían padecido la guerra y la consiguiente posguerra estaban vivos.

Quizás este hecho guarde algún tipo de relación con la afirmación de Hartog (2012) sobre la existencia de cierta crisis del tiempo, que privilegia un presente definible como «presentismo», basado en la memoria de cierto interés por la identidad nacional y el patrimonio. Esto parece vincularse con la opinión de Aguilar *et alii* (2011: 1401) cuando señalan que «la edad del encuestado es un factor evidente para explicar las diferencias en las opiniones políticas», con todo lo que supone de novedoso en cuanto a la interpelación a las autoridades para el esclarecimiento, y desenterramiento, de las aún numerosas fosas desconocidas, y por desenterrar, de nuestra Guerra Civil.

3. Los hechos de marzo de 1976

El 3 de marzo de 1976 se produjo uno de los sucesos de la época de la transición democrática que más indignación causaron (y que todavía causan). No en balde, la asociación creada por los «heridos y afectados, así como por familiares de las personas asesinadas el 3 de marzo de 1976 en Vitoria-Gasteiz», lo describe como «la mayor agresión vivida en su historia contra la clase obrera»[5]. En ella cinco trabajadores resultaron muertos y más de cien, heridos, como consecuencia de la intervención de la, por entonces, Policía Armada. Estos hechos sucedieron cuando los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado franquista trataron de desalojar una iglesia en la que estaba teniendo lugar una asamblea de trabajadores en huelga. Nos encontramos ante un conflicto mediante el que se pretendió forzar a los empresarios vascos a negociar los convenios «con los representantes elegidos por las asambleas y no con el sindicato vertical» (Wilhelmi: 2021: 37).

5 Información disponible en: <http://www.martxoak3.org/la-asociacion> (consulta: 2-2-2022).

3.1 Del 3 de marzo en Vitoria…

Bastarán unas breves pinceladas para comprender el porqué de semejante sentimiento de vehemencia y de reclamo por mantener viva la memoria de tal acontecimiento. Apenas unos meses después de la muerte del dictador Francisco Franco, se sucedió en toda España una serie de huelgas y movilizaciones. En concreto, la de Vitoria-Gasteiz, y siguiendo la narración hecha desde la Asociación Martxoak 3 de marzo, fue la resultante de más de dos meses de huelga y dos días de huelga general; así, «el 3 de marzo estaba convocada una jornada de paro total. Este paro fue secundado por la práctica totalidad de trabajadores, tanto de empresas en lucha como otras que lo apoyaron solidariamente, así como el comercio, servicios, estudiantes, amas de casa y la ciudadanía en general»[6].

Ese mismo día estaba convocada una reunión informativa de las comisiones representativas de las empresas en huelga. Para ello fueron emplazados a las 17:00 en la iglesia de San Francisco de Asís, situada en el barrio de Zaramaga. Este centro de culto se llenó con más de cinco mil participantes, si bien quedaron otros tantos fuera. Al poco de comenzar la asamblea, la Policía decidió desalojarla, para lo que utilizaron gases, con el resultado ya adelantado de varias muertes y más de un centenar de heridos.

Nos hallamos ante un hecho que ha permanecido en la memoria de la clase trabajadora vasca y en la del resto de la española por su virulencia y por su falta de explicaciones. Años más tarde, Campo (1995) describió el contexto de 1976 como «especialmente conflictivo», sobre todo «después de los sangrientos sucesos de Vitoria en marzo de 1976, desencadenados por un despido laboral y continuados por un proceso de movilizaciones masivas de solidaridad». No obstante, este hecho hay que enmarcarlo en un contexto temporal más amplio, el que abarca desde 1960 hasta 1973, considerado por Ruiz (2006) como una etapa de «intensa industrialización».

En este contexto, que es anterior a la transición democrática, situada en 1975 por Campo (1995: 85), se produjeron las primeras tentativas de cambio, que «iban a resignificar las relaciones entre el nuevo Estado

6 Información disponible en: <http://www.martxoak3.org/loshechos/> (consulta: 2-2-2022).

democrático postfranquista [...], y una sociedad civil que se había conformado en la oposición política y social al régimen autoritario». Tanto el crecimiento económico como el asociativo favorecieron la consolidación de un movimiento obrero cuyas raíces, en palabras de San Román (2008), hubo que buscarlas «a partir del segundo lustro de los cincuenta», y que, a mediados de los años setenta, se encontraba capaz de cuestionar «todo el modelo de regulación del capitalismo industrial» (López y Rodríguez, 2010: 476).

Fruto de esta fortaleza fue la promulgación de la Ley de Relaciones Laborales de abril de 1976, un hecho paradójico para Ruiz (2006: 9), quien señala que se consiguió que «en plena crisis económica se formulara por vez primera en el derecho del trabajo español una norma legal explícitamente favorable a la contratación indefinida». Se trata de un triunfo legislativo que, en opinión de Martínez Lucio (2002: 551), fue posible gracias a una comunión de intereses, pues «la movilización política y las demandas sindicales iban juntas».

Este hecho tuvo especial enjundia en el posterior desarrollo del sindicalismo español, ya que lo caracterizó y, al mismo tiempo, lo despertó a los nuevos tiempos, pues fueron convocadas varias huelgas en las que resultó evidente la ausencia de mediación sindical, lo que ha sido interpretado por Moral-Martín (2015) como el nacimiento del ente eficiente sindical español. Un tipo de sindicalismo que se basó en el diálogo social y que, además, contó con el apoyo de otros sindicatos a nivel internacional, tal como ha señalado Marín Arce (1997). La cristalización de esta situación ha sido situada por Martínez Lucio (2002: 551) en 1977, cuando «la estrategia sindical se desplazó hacia el compromiso y la concertación política nacional».

3.2 ...al 6 de marzo en Tarragona

¿Cómo se vivieron estos hechos en la Tarragona de 1976? Para situarnos en aquella época, hay que comenzar por desmitificar una percepción que parece pervivir entre la propia población tarraconense, la de su tranquilidad en relación con la conflictividad laboral. Desde hace tiempo somos conocedores de que en esta ciudad hubo un movimiento obrero y político

antifranquista importante, tal como ha sido señalado por Ferrer (2017) en su estudio de la movilización de las obreras de la fábrica de confección textil Valmeline, quienes, al sacar el conflicto de la fábrica, generaron problemas en la localidad, algo calificado en aquel entonces como un suceso de orden público. En una línea similar, pero más politizada, discurre el estudio de Suanes (2016) sobre la Asamblea de Cataluña, la cual hizo su presentación pública el 6 de noviembre de 1976 en el Campo de Marte.

No obstante, y como dato útil para nuestra contextualización, Ferrer (2018) describe el clima existente en Tarragona en las fechas en las que este trabajo se centra, las de los días posteriores a los hechos de marzo de 1976. Señala que en 1976 se contabilizaron más de 1.300.000 horas perdidas por conflictos laborales, lo que le lleva a calificarlo como «la mayor movilización desde la Guerra Civil» (2018: 95). Así se llegó al mes de marzo de 1976, cuando, en un ambiente ya enrarecido por las huelgas en la construcción, se tuvieron noticias de los sucesos de Vitoria.

Siguiendo la descripción de los acontecimientos que tuvieron lugar en Tarragona, su epicentro se sitúa en la mañana del 5 de marzo en el polígono industrial en el que se estaba construyendo la refinería Enpetrol, situada en la Pobla de Mafumet. Ese día los trabajadores de otra de las principales empresas que trabajaban en la zona, Ibemo (Ibérica de Montaje, SA), aprovecharon la hora del bocadillo para realizar una asamblea multitudinaria en la que se decidió «dejar el tajo» y recorrer los escasos diez kilómetros que separaban los centros de trabajo de la Rambla Nova en señal de protesta por lo acontecido apenas unos días antes en Vitoria, bajo la pancarta: «Vitoria, hermanos, nosotros no olvidamos»[7]. En esta empresa estaba empleado Juan Gabriel, un joven de 19 años que trabajaba como peón de la construcción en la citada refinería, contratado por la empresa Duro Felguera[8].

7 Información extraída de <https://laccent.cat/knafo-mort-a-tarragona-fa-40-anys-en-defensa-de-la-classe-obrera/>.

8 Resulta interesante recalcar que los trabajadores de esta empresa se han unido en la actualidad a la Plataforma No+precariedad, que nació para luchar contra las condiciones laborales de determinados sectores y colectivos y que se define así: «Espacio unitario formado por colectivos, organizaciones sociales y personas que están luchando contra la precariedad como forma de vida impuesta». Información extraída de: <https://www.facebook.com/nomasprecariedad/> (consulta: 2-2-2022).

Al llegar a la ciudad se produjeron varias cargas policiales. En una de ellas, sobre las cinco de la tarde, tuvo lugar una dispersión de los manifestantes, y Juan Gabriel llegó a la calle Hermanos Landa (actual Unió). En su intento por escapar de la Policía, entró en un portal abierto (el n.º 7) y subió hasta su terraza superior, desde la que cayó y murió en el acto. Hasta el momento se desconoce la causa que motivó esa caída: ¿resbalón?, ¿empujón de la Policía?, ¿un disparo, como algún vecino dijo haber oído años después cuando se atrevió a declarar? Una hipótesis sobre su muerte, que se produjo en el hospital de Santa Tecla de madrugada, es la recogida por Ballester (2018)[9].



Imagen 1. Portada de la revista *Cambio 16*,
en la que aparece una imagen del entierro de Juan Gabriel.

No obstante, cabe decir que nunca con anterioridad se había producido un hecho tan dramático como este en Tarragona. Lo cierto es, como describe Ferrer (2018: 114), que «tras los violentos sucesos del 5 de marzo en Tarragona la conflictividad laboral cayó en picado». Una idea corroborada por Campo (1995: 88), quien sitúa en estas fechas el fracaso de la respuesta unitaria sindical bajo la forma de la Coordinadora Sindical Obrera (COS): «[...] desde finales del año 1976, se hizo patente una reiterada política de desmovilización en la que se compensaba la institucionalización de los partidos políticos por una política de pactos que separó cada vez más la reforma exclusivamente política de cualquier demanda social que significara alguna transformación profunda, tanto económi-

9 Información extraída de: <https://www.diaridetarragona.com/tarragona/Una-pelota-de-goma-golpeo-a-Knafo-lo-desequilibro-y-cayo-desde-el-tejado-20160317-0004.html>.

ca como social», protagonizada por el «ente sindical eficiente» (Moral-Martín, 2015).

A partir de ese momento, y tras su multitudinario entierro, cuya fotografía quedó inmortalizada para los anales del movimiento obrero en la portada del número 223 del semanario *Cambio 16*, comenzaba la memoria y quedaba atrás un crimen sin resolver hasta la fecha (*imagen 1*).

4. Poder social *versus* institucional y ocultación de la memoria obrera

La memoria del fallecimiento de Juan Gabriel ha estado muy presente entre determinados grupos sociales tarraconenses desde prácticamente el mismo día del hecho hasta la actualidad. Todo ello gracias al esfuerzo llevado a cabo por sus familiares para evitar que su muerte fuera olvidada y reclamar a la justicia la clarificación de lo sucedido. La citada familia ha experimentado, casi de forma milimétrica, lo relatado por Rousso (1990: 582) para la conservación de la memoria, «primero un acontecimiento memorable, un giro, a menudo un traumatismo, luego una fase de represión que será tarde o temprano seguida por una inevitable "anamnesis" [...] y que puede algunas veces convertirse en obsesión memorial».

En este sentido, también hay que sumar al Ayuntamiento de Tarragona, en el que se han aprobado dos mociones para pedir que se investigue la muerte de Juan Gabriel. La primera fue en 2016 y la segunda, en de septiembre de 2021, por la CUP (Candidatura de Unidad Popular), y aprobada por veinticinco votos a favor y dos abstenciones[10]. Esta última iniciativa municipal es sobre la que se apoya este artículo. En ella se volvió a recoger la demanda de justicia, presentándose en la sesión plenaria del mes de diciembre de 2021, y cuya descripción se recoge en el acta de reunión del Consejo Plenario del pasado 29 de diciembre de 2021 en el número 11, concretamente bajo el expediente 2020-75-G124.

En la transcripción de la presentación, y posterior votación y aprobación, de la moción se han recogido el itinerario y la justificación del monumento erigido en recuerdo de Juan Gabriel, además de resultar ser toda

10 Información extraída de: <https://www.diarimes.com/es/noticias/tarragona/2020/11/04/rodrigo_knafo_una_mort_sense_justicia_92002_1091.html>.

una declaración de intenciones o, mejor dicho, una ausencia de algunas de estas, como es el hecho profesional:

> En Tarragona, en el marco de las protestas contra esa masacre, días después, un joven trabajador perdió la vida en circunstancias que todavía hoy no se han esclarecido. Su nombre era Juan Gabriel Rodrigo Knafo y sólo tenía 19 años. Año tras año la familia de Juan Gabriel, Tarragona Patrimonio de la Paz, el Foro de Tarragona por la Memoria y otros colectivos de la ciudad han organizado homenajes en señal de recuerdo y reclamado que se aclare su muerte. En algunos de estos actos, el Ayuntamiento de Tarragona también ha participado. Coincidiendo con el 40 aniversario de su muerte, el 6 de marzo de 2016, el Ayuntamiento permitió a la familia instalar una placa ante el número 7 de la C/Unió, donde Juan Gabriel cayó muerto cuando era perseguido por la policía. Posteriormente, en marzo de 2018, se ubicó en La Rambla Nova una señalización en el marco del proyecto Espacios de Memoria que recuerda los hechos que, desgraciadamente, contiene información que no acaba de recoger de forma fiel lo sucedido.

Como se puede apreciar, aquí se recupera la ya mencionada tensión señalada por Jelin y Vinyes (2021), que está relacionada con la pugna hegemónica por la utilización de los sentidos del pasado en la esfera pública, que, para ellos, son luchas permanentes por el poder, en nuestro caso, la sociedad civil-familiar *versus* el Ayuntamiento-institución. Además, esta moción se inscribe en lo que Traverso (2011: 13) describe como «el vector de una religión civil del mundo occidental, con su sistema de valores, de creencias, de símbolos y de liturgias», en el que no cabe lo que no interesa, pues, ¿por qué en la defensa de la moción es presentado como el «último tarraconense asesinado por el franquismo»? ¿Por qué se hace una escasa mención a su condición de obrero y una mayor a su condición de ciudadano? ¿Tanto hubiese supuesto haberlo descrito como el último trabajador muerto en Tarragona (por presentarse ante el Ayuntamiento de esa ciudad) por el franquismo? ¿Realmente qué fue lo importante, su lugar de nacimiento o su condición de obrero? ¿Por qué motivo participó en aquella manifestación, por ser de Tarragona o por solidarizarse con sus hermanos vascos?

En este sentido, las propuestas se cruzan, y coligen, con las institucionales. El propio Ayuntamiento de Tarragona también explicó el porqué de la instauración del monumento a la memoria de Juan Gabriel, si bien lo enmarcó en un ámbito más amplio, del que cabe señalar la falta de identificación entre este y su condición de obrero, pero sí con el hecho de ser uno de los manifestantes:

> [...] la iniciativa forma parte del proyecto Espacios de Memoria que tiene como objetivo señalizar y mantener los lugares representativos de hechos relacionados con la represión franquista y la reanudación que culminó con el restablecimiento de la democracia. Uno de los puntos señalizados es la Rambla Nova en el cruce con la calle Unió, que recuerda los hechos que ocurrieron el 5 de marzo de 1976, cuando los trabajadores de las obras de construcción y montaje de instalaciones de los equipos de la refinería de petróleo en La Pobla de Mafumet se declararon en huelga en protesta por las muertes, días antes, de cinco obreros en Vitoria, abatidos por disparos de la policía. Hicieron una marcha a pie hasta Tarragona, pero en la entrada a la zona urbana les esperaba la policía y la ciudad fue escenario de enfrentamientos de una extraordinaria violencia contra los manifestantes. Los choques tuvieron lugar principalmente en la Rambla Nova y calles adyacentes. En este punto se produjo una carga policial que se extendió a la calle de la Unió, lugar donde, uno de los manifestantes, el joven Juan Gabriel Rodrigo Knafo; cayó al pavimento, desde la azotea del edificio número 7, resultando muerto sin que se hayan despejado las causas[11].

4.1 Familia *versus* instituciones

El impacto de la muerte de Juan Gabriel fue tal que su entierro provocó el interés de la prensa a nivel nacional. Años después, y tras mantenerse viva su memoria por parte fundamentalmente de su familia, se fueron añadiendo posteriormente otras entidades sociales, que culminaron con la incorporación del Ayuntamiento en 2016, cuando en recuerdo del 40º aniversario de su muerte permitió a la familia la colocación de una placa en el lugar de los hechos, aunque fue posteriormente retirada, ante va-

11 Información extraída de: <https://www.tarragona.cat/patrimoni/museu-historia/noticies/noticies-2018/lajuntament-senyalitza-nous-espais-de-memoria-emblematics-en-la-resistencia-i-oposicio-antifranquista>.

rios casos de vandalismo[12]. En ese marco de conmemoración de la trágica muerte, varias fueron las entidades que organizaron una serie de actos en recuerdo, como Tarragona Patrimoni de la Pau o el Fórum de Tarragona per la Memoria, que acompañaron a los familiares. Estos eventos contaron con la colaboración de la Cooperativa Obrera Tarraconense (COT) y del propio Ayuntamiento[13].

La citada placa fue colgada sin que representase coste alguno para las arcas municipales, al ser colocada y sufragada por las organizaciones sociales y la propia familia. Para paliar la ausencia de memoria por los hechos, tras haber tenido que retirar la placa, el propio Consistorio erigió nuevamente en 2018 el actual monumento situado en el cruce entre la Rambla Nova y la calle Unió, al tiempo que lo incorporó a la Ruta por la Memoria Histórica en un proceso que se asemeja al señalado por Traverso (2011: 30): «[...] reconstruir la historia nacional alrededor de los "lugares de la memoria"» (*imagen* 2).

Esta iniciativa no es única ni, por supuesto, novedosa, pues ha formado parte habitual del quehacer memorístico de otras ciudades, también europeas, que fueron sometidas a situaciones de pérdidas similares, tal como señala Lowe (2021)[14]. El hecho que lo vincula es el siguiente: «[...] este [monumento] no fue erigido por el Estado, ni por un museo o cualquier otro tipo de organización relativa a la memoria. Lejos de ser planificada con antelación, nació de un estallido de emoción espontánea por parte de los ciudadanos locales para conmemorar las vidas y las muertes de personas a las que habían conocido y amado» (2021: 80). Esta situación hace más comprensible el rechazo mostrado por la familia ante la «memorialización» del recuerdo a Juan Gabriel.

12 Información extraída de: <https://www.circdetarragona.com/noticia/4365/els-desperfectes-patits-forcen-la-retirada-de-la-placa-commemorativa-de-juan-gabriel-knafo>.

13 Información extraída de: <https://www.elperiodico.com/es/entre-todos/participacion/memoria-knafo-59153>.

14 Este autor nos sitúa en Bolonia, ante el Monumento a los Caídos, cuando un simple «símbolo de duelo» se convirtió en un «lugar de la memoria» desde 1945, en definición de Anderson (2005: 53), quien relata cómo todo comenzó de forma imprevista, cuando un grupo de personas, familiares y allegados, colocaron en la pared en la que los ocupantes alemanes fusilaron a los combatientes de la resistencia local, durante la II Guerra Mundial, más de dos mil fotografías pertenecientes a cada uno de estos condenados a muerte sin juicio, pero con memoria. Finalmente, sobre este mural se erigió el citado monumento.



Imagen 2. Monumento en recuerdo de Juan Gabriel.

En este sentido, conviene detenerse para explicar la composición del citado monumento tarraconense. Este está compuesto por el encabezado de la portada del número 223 del semanario *Cambio 16*, titulada «Semana Trágica», un título muy apropiado con el que se pretende cruzar el hecho histórico ocurrido en 1909, con una Barcelona humeante, con la muerte de Juan Gabriel. Además de la citada portada, en el mismo atril se recoge el siguiente titular: «Día violento. Centenares de manifestantes se enfrentan a la fuerza pública en la Rambla»[15], que fue la información ofrecida por el oficialista *Diario Español* el 9 de marzo de 1976 para explicar la muerte[16] (*imagen 3*).



Imagen 3. Detalle del monumento en recuerdo de Juan Gabriel.

15 En la actualidad se ha cambiado el pie de foto y ya no aparece esta noticia.

16 Información disponible en: <http://www.revistacatalunya.cat/?p=2992> (consulta: 2-2-2022).

Como pudiera resultar lógico, y hasta cierto punto también esperable, la familia se opuso a la ubicación del lugar de recuerdo por diferentes motivos. Hemos de tener en cuenta que la descripción de Juan Gabriel y sus compañeros de la refinería como manifestantes que se enfrentaron a los cuerpos de seguridad pretende mostrarlos como alborotadores y, por lo tanto, convertir su protesta de solidaridad obrera en una cuestión de disturbios sociales y de alteración del orden público. Para la familia esto no fue lo que sucedió, pues las protestas fueron pacíficas, si bien los antidisturbios los esperaban.

No obstante, el hecho de que su muerte nunca fuese aclarada supone que exista cierta confusión. Según datos extraídos de un diario local, en el informe elaborado por el Cuerpo General de Policía, se afirmaba lo siguiente:

> Juan Gabriel había subido a la azotea de la casa número 7 para arrojar piedras a la policía, se vio descubierto e intentó huir escalando la fachada en dirección a la casa vecina, el número 9. Llegó a una ventana del cuarto piso, pasó a la siguiente y, al intentar pasar a una tercera, perdió el equilibrio y cayó.

Esto, para la familia, nunca sucedió, pues, siguiendo a la misma fuente, apenas quince minutos antes de su muerte se despidió de su cuñado y de un compañero en la citada Rambla, tras indicarles que se marchaba a su casa[17] (*imagen 4*).

La propia familia tampoco estuvo de acuerdo con el homenaje al entender que ni su colocación (Juan Gabriel no murió allí) ni su discurso (se reproduce la noticia del *Diario Español*, en la que se hablaba de los manifestantes como un problema de orden público) eran los adecuados[18]. Hasta aquí lo que pudiéramos denominar historia; a partir de ahora comienza la memoria. Ante esta situación, la familia y los allegados de Juan Gabriel contrarrestaron ese uso de su memoria colocando una nueva placa en el lugar en el que realmente sucedieron los hechos, una iniciativa popular que se sumó a la lucha judicial que la familia lleva desarrollando durante varias décadas y que es recordada cada 6 de marzo.

17 Información extraída de: <https://www.fetatarragona.cat/2016/03/01/quaranta-anys-de-lultima-victima-del-franquisme-a-tarragona/>.

18 «Funeral por el manifestante fallecido». *Diario Español*, 9 de marzo de 1976.



Imagen 4. Fachada del edifico situado en el número 7 de la actual calle Unió.



Imagen 5. Vista actual de la placa.

Es decir, la historia, incorporada por el Ayuntamiento de Tarragona en la Ruta por la Memoria Histórica (como iniciativa para historiar la memoria), se enfrenta a la memoria reivindicada por la familia, entendida como «un instrumento de adquisición de sentido y legitimidad en constante relación con el poder y sus distintas declinaciones» (Jelin y Vinyes, 2021: 17) (*imágenes 5 y 6*).



Imagen 6. Detalle de la placa. Obsérvese la alusión al contexto.

5. La (des)memoria obrera o cómo el obrerismo no tiene quien le escriba

La elección realizada por un partido nacionalista de izquierdas para justificar la necesidad de recuperar y reclamar justicia en relación con la muerte de Juan Gabriel se basó sobre dos ejes: el nacional, por su condición de ser denominado ciudadano de Tarragona, y el político, por el contexto de transición ya nombrado. Sin embargo, se echa en falta el que pudiera ser considerado el principal elemento de por qué un trabajador de 19 años se manifestaba junto a sus compañeros de la futura petroquímica.

En este sentido, y guiándonos por los hechos contrastados, podemos asegurar que su presencia tuvo lugar por su condición de obrero y por la defensa de sus compañeros de clase. Sin embargo, la moción presentada al Pleno del Ayuntamiento local supuso situar el eje identitario nacional

sobre el compromiso sindical militante anterior, a pesar de que este joven no militó en ningún partido o sindicato, posiblemente a consecuencia de su edad[19]. Esta cuestión ha sido ampliamente abordada por Oyón y Romero (2017), que analizan las contradicciones de cierto movimiento obrero en el ámbito de Barcelona entre los siglos XIX y XXI.

En este sentido, esta propuesta se ha de enmarcar en el contexto señalado por Traverso (2011: 22), para quien «la memoria es una construcción», y, por lo tanto, es reconstruida de forma diferente por quienes se acercan a ella, o tratan de hacerlo, desde una postura ideologizada. Así, el hecho de recordar al último tarraconense muerto por el franquismo y de no hacer referencia a su carácter de trabajador nos da pie a pensar en el olvido que la memoria y también la historia han tenido sobre el movimiento obrero. Esta distinción no es menor, pues ¿habría asistido a la manifestación en caso de que no hubiese estado trabajando y, por ejemplo, hubiese estado estudiando, siendo tarraconense? Y, en el caso de no haber estado trabajando en el epicentro de la organización de la protesta, la construcción de la refinería Enpetrol, situada en la Pobla de Mafumet, ¿hubiese asistido aun siendo natural de Tarragona? Es posible que el resultado hubiese sido distinto en cualquier otra situación.

Pero también hay que insistir en que la memoria obrera debe ser defendida por las organizaciones de trabajadores organizadas, pues ¿se habrían sumado las grandes centrales sindicales a su conmemoración cada 6 de marzo si Juan Gabriel hubiese sido uno de sus afiliados? En ese caso, ¿habría pasado tanto tiempo, cuarenta años, para que el Ayuntamiento lo reconociese y lo honrase? Son probablemente preguntas que quedan pendientes de resolver, pero que en todo caso son pertinentes, pues nos sitúan ante la necesaria recuperación de cierta mirada histórica y memorística de la clase trabajadora, aquella que, parafraseando a García Márquez, parece que se ha quedado sin nadie que le escriba.

El de Juan Gabriel, y el uso contemporáneo de la memoria obrera, es un ejemplo más que se sitúa dentro de lo que Jelin y Vinyes (2021) denominan el «giro memorial». La recuperación de la memoria de los «pueblos

19 Información extraída de: <https://www.fetatarragona.cat/2016/03/01/quaranta-anys-de-lultima-victima-del-franquisme-a-tarragona> (consulta: 9-3-2022).

sin historia» de Furet (1963), posteriormente denominados como clases subalternas (Traverso, 2011), y aplicada al caso español ante la «irrupción de la generación de los años setenta que no había vivido la guerra y se iba dotando de organizaciones nuevas» (Jelin y Vinyes, 2021: 30). Si bien podemos considerar el inicio del estudio de la memoria obrera en el libro de Thompson *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, en el que se narraba cómo se comenzó a gestar eso denominado conciencia obrera, a partir de pequeños grupos vinculados a diferentes instituciones sociales y centros de encuentro, tales como tabernas y centros de ocio, la microhistoria —desde Ginzburg (1976) a Zemon Davies (1993) o Darnton (1987)— también nos ha aproximado al universo de los trabajadores de épocas pasadas.

En la actualidad, toda esta memoria se ha recogido por parte de las instituciones sindicales en lo que se denomina el poder moral o de discurso, que tiene eficacia solamente cuando se consideran las diferentes concepciones morales de la actualidad, a través de relatos, mitos y convicciones. Este poder, junto con otros, ha sido recogido por los *Labor Revitalization Studies* (estudios de la revitalización sindical), en Frege y Kelly (2006).

6. Conclusiones

Este texto parte de considerar como conceptos separados y diferenciables la memoria y la historia. Además, apuesta por considerar que la historia ha quedado, casi hegemonizada, en manos del poder institucional, mientras que la memoria continúa manteniéndose en gran parte gracias al poder social. Sin embargo, ambos están sometidos a una constante pugna por el poder que atesoran ambas manifestaciones, si bien parecen encontrarse en eso denominado «memoria histórica». Esto explicaría, al menos en parte, la actual ausencia de memoria obrera, al estar sus agentes y representantes sociales más ocupados por otras cuestiones.

Esta separación es lo que se ha pretendido mostrar, y para ello hemos señalado dos disputas relacionadas con la conservación de la memoria de Juan Gabriel Rodrigo Knafo, en tanto que trabajador muerto en Tarragona en 1976 por defender su condición de obrero, tras participar en una manifestación en solidaridad con los trabajadores vascos.

La primera disputa se refleja en el hecho de que el Ayuntamiento de Tarragona, en 2016, impelido por las iniciativas promovidas por la Asociación en Memoria de Juan Gabriel, y previa aprobación en Pleno municipal, colocó una placa en el n.º 7 de la calle Unió (Unión) en su recuerdo, coincidiendo con el 40º aniversario de su muerte. Sin embargo, ante la realidad de múltiples actos vandálicos sobre esta, el Consistorio actuó al erigir en 2018 un nuevo recordatorio de Juan Gabriel. Esta vez se eligió un monolito en el cruce entre la Rambla Nova y la calle Unió (Hermanos Landa en el momento del suceso), dentro de la Ruta por la Memoria Histórica. Este está compuesto por una imagen ya icónica, la de la portada del número 223 del semanario *Cambio 16*, y acompañado por la crónica del *Diario Español*, en que en letras pequeñas se hacía referencia a la caída, que resultó mortal, de este joven. En ningún caso se cita su condición de obrero.

En la segunda, sobre la que reflexionamos más profundamente, parte del reconocimiento reelaborado por Jelin y Vinyes (2021: 23) como movimientos sociales, aquellos que «se expresan, reclaman y cuestionan los límites del sistema socio-político existente, a partir de demandas que a menudo parecen ser muy puntuales y específicas», como parece ser nuestro caso, y del que se pudiera extraer que la lucha por conservar la memoria del obrerismo parte principalmente de estos y, por insistencia y permanencia, acaba siendo recogida por las instituciones públicas y reelaborada en función de intereses históricos.

En este sentido, tomamos como ejemplo la moción presentada por la CUP ante el Ayuntamiento de Tarragona el pasado septiembre de 2020 al objeto de homenajear al «último tarraconense muerto por el franquismo». Aquí podemos observar las diferencias existentes entre la rotundidad con la que se remarca el uso de la expresión «clase obrera» entre los defensores de la memoria de los trabajadores, al compararla posteriormente con la utilización hecha desde Tarragona por un grupo de izquierda trabajadora, en que desaparece su condición obrera en su memorialización, lo cual no deja de ser ciertamente paradójica, pero alineado con los nuevos tiempos; tal y como han señalado Oyón y Romero (2017), «los pocos obreros que aún militan en sindicatos tienen como objetivo vital "dejar de ser obreros" y alistarse al magma indefinido de la "clase media

funcional"»[20]. Sobre esto también reflexiona este texto. En definitiva, tal como señala Wilhelmi (2021: 29), lo que subyace es el esfuerzo por escalar socialmente y «escapar de la clase trabajadora», lo que tiene que ver con «los proyectos de acabar con las clases sociales».

Bibliografía

Anderson, P. (2005). *La pensée tiède*. Paris: Seuil.

Aguilar, P., Balcells, L. y Cebolla-Boado, H. (2011). «Determinants of Attitudes Toward Transitional Justice: An Empirical Analysis of the Spanish Case». *Comparative Political Studies*, 44 (10), 1397-1430. doi: 10.1177/0010414011407468.

Ballester, D. (2018). *Vides truncades. Repressió, víctimes i impunitat a Catalunya (1964-1980)* (pp. 88-101). Valencia: PUV.

Bell, D. (2003). «Mythscapes: memory, mythology, and national identity». *British Journal of Sociology*, 54 (1), 63-81.

Boyd, P. (2008). «The politics History and Memory in democratic Spain». *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 617 (1), 133-148. doi: 10.1177/0002716207312760.

Campo García, E. (1995). «¿En el corazón del mercado?: sindicatos y empresarios en la democracia española». *Política y sociedad*, 20, 85-96.

Darnton, R. (1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ferrer González, C. (2017). «Las batas rojas de Valmeline (Tarragona, 1974): Trabajadoras, huelguistas y referentes del movimiento obrero». *Historia del presente*, ISSN 1579-8135. (Ejemplar dedicado a: Franquismo y represión económica. Julio Prada).

Ferrer González, C. (2018). «El pulso de 1976. Las movilizaciones de Tarragona en el contexto español.» *Segle xx: revista catalana d'història*, 11, 91-118.

Frege, C. y Kelly, J. (2006). *Varieties of Unionism. Strategies for Union Revitalization in a Globlal Economy*. Oxford: Oxford University Press.

20 Información extraída de: <http://www.cazarabet.com/conversacon/fichas/fichas1/clasenacion.htm> (consulta: 3-3-2022).

Furet, F. (1963). «Pour une définition des classes inférieures à l'époque modern». *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 18 (3), 459-474. doi: <https://doi.org/10.3406/ahess.1963.421006>.

Ginzburg, C. (1976). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo xvi*. Madrid: Península.

Halbwachs, M. (1997). *La mémorie collective*. Paris: Albin Michel.

Hartog, F. (2012). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériencies du temps*. Paris: Seuil.

Jelin, E. y Vinyes, R. (2021). *Cómo será el pasado. Una conversación sobre el giro memorial*. España: Ned.

Koselleck, R. (997). *Les monuments aux morts, lieux de fondatin de l'identité des survivants. L'Experience de l'histoire*. Paris: Gallimard-Seuil.

Lavabre, M. (2006). Sociología de la memoria y acontecimientos traumáticos. En J. Aróstyegui y F. Godicheau (eds.). *Guerra Civil. Mito y memoria*. Madrid: Casa Velázquez.

Le Goff, J. (1992). *History and memory*. New York: Columbia University Press.

López, I. y Rodríguez, E. (2010). *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Lowe, K. (2021). *Prisioneros de la historia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Marín Arce, J. M. (1997). *Los sindicatos y la reconversión industrial durante la transición*. Madrid: Consejo Económico y Social.

Martínez Lucio, M. (2002). «España: la regulación de la fragmentación laboral y social». En A. Ferner y R. Hyman (coords.). *La transformación de las relaciones laborales en Europa*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Moral-Martín, D. (2015). «La presencia sindical y las crisis en el Estado español: 1975-1985 y 2008-2015». *RIO: Revista Internacional de Organizaciones* (ejemplar dedicado a: Cuestiones sobre las organizaciones, II), 14, 7-30.

Ocampo Suárez-Valdés, J. y Suárez Cano, P. (2016). «'Pequeños', familiares y competitivos: astilleros y construcción naval en Asturias (c. 1750-

2015)». *Investigaciones de Historia Económica*, 14 (1), 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.ihe.2016.07.017>.

Oyón. J. y Romero. J. (2017). *Clase antes que nación: Trabajadores, movimiento obrero y cuestión nacional en la Barcelona metropolitana, 1840-2017*. Barcelona: El Viejo Topo.

Pasamar, G. (2014). «Los teatros de la memoria durante la transición a la democracia en España». En G. V. Pasamar Alzuria (ed.). *Ha estallado la memoria: las huellas de la Guerra Civil en la Transición a la Democracia* (pp. 21-52). Madrid: Biblioteca Nueva.

Rousso, H. (1990). *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*. Paris: Seuil.

Ruiz Galacho, E. (2006). «Las reformas laborales en España (1977-2002)». *Revista Laberinto*, 20, 7-22.

San Román, M. (2008). «Los sindicatos en la democracia de la movilización a la gestión». *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 20, 129-158.

Suanes Larena, M. (2016). «El moviment opositor polític i obrer durant la transició a Tarragona». En A. Reig y Tapia y J. Sánchez Cervelló (coords.). *Transiciones en el mundo contemporáneo* (pp. 335-353).

Thompson, P. (2004). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

Traverso, E. (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo.

Wilhelmi, G. (2021). *Sobrevivir a la derrota. Historia del sindicalismo en España (1975-2004)*. Madrid: Akal.

Zemon Davis, N. (1993). «Huelgas y salvación en Lyon». En *Sociedad y cultura en la Francia moderna* (pp. 17-32). Barcelona: Crítica.

CONMOCIÓN, CONMEMORACIÓN, OLVIDO. LA MEMORIA DE LOS DIFUNTOS DURANTE LA PANDEMIA DE LA COVID-19

Jordi Moreras
Universitat Rovira i Virgili
jordi.moreras@urv.cat

Resumen. Todas las muertes provocadas por una causa extraordinaria (si es que tiene sentido hablar de muertes naturales) generan un impacto en la sociedad, cuya magnitud se explica por lo sucedido o por el elevado número de defunciones. Recurriendo a la idea de *muerte colectiva*, concepto desarrollado por Gaëlle Clavandier (y que tiene presente no solo la conmoción que provocan estas situaciones extraordinarias, sino aquellas fases que a continuación son elaboradas por las sociedades: homenajear a sus difuntos, como forma de iniciar el tránsito hacia la superación de lo sucedido), analizaré algunas de las ceremonias de conmemoración que fueron organizadas en diferentes localidades españolas, como tributo a los fallecidos por la covid-19, tras la declaración de luto oficial decretado por el Gobierno español el 26 de mayo de 2020. El análisis de estos actos conmemorativos debe destacar su dimensión performativa, tal como sugiere Paul Connerton, pero al mismo tiempo sugiero que este proceso de apropiación institucional de la memoria de lo sucedido puede interpretarse como un ejercicio para superar esos duelos sociales e iniciar el

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 25, 2023, 259-285 | DOI: 10.17345/aec25.259-285
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

proceso hacia la progresiva superación y olvido de la tragedia social vivida. La clásica reflexión de Maurice Halbwachs, según la cual la sociedad tiende a eliminar de su memoria todo lo que pueda separar a los individuos, parece muy pertinente para comprender la organización de estas ceremonias.

Palabras clave: muerte colectiva, memoria, duelo, ceremonias, olvido.

Shock, commemoration, oblivion. The memory of the deceased during the Covid-19 pandemic

Abstract. All deaths caused by an extraordinary cause (if it makes sense to speak of natural deaths) generate an impact on society, the magnitude of which can be explained by the events or by the high number of deaths. Drawing on the idea of collective death, a concept developed by Gaëlle Clavandier (and which takes into account not only the shock caused by these extraordinary situations but also those phases that are then entered into by societies to pay tribute to their deceased, as a way of initiating the transition towards overcoming what has happened), I will analyse some of the commemoration ceremonies that were organized in various Spanish localities, as a tribute to those who died as a result of Covid-19, following the declaration of official mourning by the Spanish government on 26 May 2020. The analysis of these commemorative acts must highlight their performative dimension, as Paul Connerton suggested, but at the same time, I suggest that this process of institutional appropriation of the memory of what happened can be interpreted as an exercise to overcome these social mourning events and begin the process of progressively overcoming and forgetting the social tragedy experienced. Maurice Halbwachs' classic reflection that society tends to eliminate from its memory everything that can separate individuals seems very relevant to understanding the organization of these ceremonies.

Keywords: collective death, memory, mourning, ceremonies, oblivion.

1. Introducción

Durante los primeros meses de la pandemia provocada por el SARS-CoV-2, y ante la ausencia de imágenes gráficas que describieran lo que estaba sucediendo, las opiniones públicas mundiales comenzaron a tomar conciencia de la situación de excepcionalidad, en parte gracias al texto de las esquelas, necrológicas y obituarios que ocuparon las páginas de la prensa. Son recordadas aquellas once páginas de esquelas que fueron publicadas por el *Eco di Bergamo* el 13 de marzo de 2020, o la portada del *The New York Times* del 24 de mayo de 2020, bajo el título «US Deaths near 100.000. An Incalculable Loss». Los periódicos españoles también tuvieron que reservar páginas para incluir los obituarios, primero de personajes públicos que iban falleciendo, y posteriormente de otros difuntos que fueron rescatados del anonimato[1]. Las cadenas de televisión, tanto públicas como privadas, también se unieron a este reconocimiento de los difuntos que figuraban en las estadísticas diarias de fallecidos[2]. Mientras, profesionales del fotoperiodismo criticaban el «apagón informativo» ante la falta de imágenes que sirvieran para describir lo que estaba pasando, denunciando las dificultades que encontraban para tomar imágenes en hospitales, residencias de ancianos y morgues improvisadas[3].

1 Como ejemplo, véase *La Vanguardia* («Los nombres que debemos recordar»): <https://www.lavanguardia.com/vida/20200528/481431370911/nombres-que-debemos-recordar-victimas-covid-19.html> (consulta: 31-5-2020).

2 Véase la iniciativa de Radio Televisión Española, *Memorial del coronavirus: despedidas por una pandemia* (<https://lab.rtve.es/lab/memorial-coronavirus/>), o la del grupo Atresmedia, *En nuestro pensamiento* (<https://www.antena3.com/noticias/sociedad/atresmedia-se-suma-al-homenaje-a-las-victimas-del-coronavirus-con-una-flor-en-todas-las-emisiones_202005265ecd72b4d84fea00014fe4b0.html>) ambas consultadas el 31 de mayo de 2020.

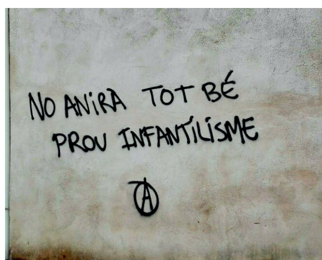
3 Los fotoperiodistas Ricardo García Vilanova y Gervasio Sánchez, en el prólogo del libro colectivo *Pandemia. Miradas de una tragedia* (2021), criticaban que «algunos representantes políticos han justificado la censura en aras de proteger "el derecho a la dignidad y la intimidad" de las víctimas de la pandemia mientras exigían la resignación y la sumisión de los medios de comunicación al guion oficial. [...] [Ello] ha fortalecido una cínica doble moral por la que se nos permite ignorar a nuestros muertos mientras aceptamos sin rechistar los que se producen en otras catástrofes y en otros lugares» (p. 13). Sobre este debate en torno a las imágenes, véanse también los textos de Rebeca Pardo en *The Conversation*: «Las imágenes de la cuarentena. ¿Es correcto invisibilizar el drama?» (27 de abril de 2020) (<https://theconversation.com/las-imagenes-de-la-cuarentena-es-correcto-invisibilizar-el-drama-137210>) y «¿Qué imágenes formaran parte de la memoria del covid-19?» (15 de julio de 2020) (<https://theconversation.com/que-imagenes-formaran-parte-de-la-memoria-de-la-covid-19-141673>), ambos consultados el 10 de mayo de 2021.

El impacto de esa tragedia continuada hizo mella en una sociedad ya modelada por lo que Eva Illouz (2014) había denominado «capitalismo emocional», en tanto que sistema para crear estándares útiles que racionalizaran emociones y las situaran dentro de un marco de aceptabilidad social (Soler, 2019), al que se añadía una importante dosis de sentimentalismo tóxico (Dalrymple, 2016). Es revelador que nuestra sociedad se interese más por la emoción que es de tipo explosivo, y no por el sentimiento, que tiene un carácter mucho más duradero (Lacroix, 2005: 16). Toda esta estandarización de las emociones sociales facilitó la recepción de mensajes que apelaban a la unidad ante el infortunio («este virus lo paramos unidos»), a la esperanza («todo va a salir bien»), o directamente a la ñoñería (recuperando la vieja melodía del Dúo Dinámico «Resistiré»), y que pudieron ser expresadas a través del confinado homenaje diario al esfuerzo llevado a cabo por los profesionales sanitarios y de emergencias (*ver fotos 1 y 2*).

Fotos 1 y 2. Pancartas y pintadas en la calle.



Pancarta en la sede del distrito de Sants-Montjuïc (Barcelona) (23-2-2022).



Pintada en el barrio de Sant Andreu (Barcelona) (16-8-2020).

En un primer momento, todo estaba destinado a expresar la conmoción respecto a lo que estaba sucediendo, y la recepción de las primeras decisiones políticas adoptadas, que supondrían el confinamiento domiciliario de la mayoría de la población. Se dijo que esa era la forma más efectiva de vencer la curva de crecimiento del número de contagios y fallecimientos, por lo que los mensajes que transmitieron las Administraciones públicas combinaron los mensajes que apelaban a la responsabi-

lidad de los ciudadanos ante la pandemia[4] con los mensajes positivos de cara a preparar a la sociedad ante la «nueva normalidad» que apuntaba en un horizonte que parecía cercano, pero que realmente no resultó ser así[5]. De nuevo, los poderes públicos realizaron una explícita apelación a la resiliencia social de la ciudadanía, un recurso habitual ante una situación excepcional de crisis generalizada, de desastres naturales, o ante atentados terroristas. Quizá sea bueno recordar, antes de que el olvido haga sus estragos, que, durante los primeros meses de la pandemia, y en pleno estado de alarma, el campo semántico militar se impuso en la información sobre la emergencia sanitaria[6]. Esa apelación para luchar unidos contra un enemigo invisible tanto podría actuar como un elemento de movilización colectiva ante el peligro como, al mismo tiempo, nos emplazaba a reconocernos todos como potenciales víctimas del coronavirus. Apelar al miedo, tal como decía Jean Delumeau, es un mecanismo de control y contención social muy presente en la historia occidental. En definitiva, la conmoción colectiva solo puede ser compartida a partir del momento en que todos nos sintamos afectados por igual.

Del estado de alerta firmado por el Gobierno de España el 14 de marzo de 2020 (RD 463/2020, de 14 de marzo), y sus sucesivas prórrogas, que limitaron la movilidad y restringieron todas las actividades sociales que pudiesen generar nuevos focos de transmisión del coronavirus, se pasó en apenas cuatro meses a decretar el luto oficial, que fue establecido entre el 27 de mayo y el 6 de junio de 2020, y, finalmente, a celebrar la ceremonia

4 Véase la campaña del Ministerio de Sanidad con el lema #EsteVirusLoParamosUnidos, y con un vídeo que estuvo muy presente en todos los canales de televisión durante las primeras semanas tras decretarse el confinamiento (https://youtu.be/b6Fgddtx6aw). El mensaje de restringir la movilidad y el contacto social y la recomendación de quedarse en casa también fueron replicados en el mundo de la publicidad. Véase «¿Las marcas utilizan el coronavirus para hacer publicidad?»: https://einatec.com/marcas-utilizan-coronavirus-publicidad/ (consulta: 31-5-2020).

5 Véase la campaña del Ayuntamiento de Barcelona («Barcelona tiene poder»), recuperando un viejo eslogan de tiempos de la Olimpiada de 1992, o de nuevo, el Ministerio de Sanidad, con la nueva campaña pensada para el tiempo de la desescalada del estado de alerta (#SalimosMásFuertes), con mensajes que preparaban a la ciudadanía con respecto al anhelado retorno a la normalidad. Ambos vídeos fueron consultados el 31 de mayo de 2020.

6 No fueron muy afortunadas las declaraciones del general Miguel Ángel Villarroya, jefe de Estado Mayor de la Defensa: «[...] en esta guerra irregular y rara que nos ha tocado vivir, en la que nos ha tocado luchar, todos somos soldados» (20 de marzo de 2020). Véase «Mensajes de uniforme contra el virus», *La Vanguardia*, 18 de abril de 2020: <https://www.lavanguardia.com/economia/20200418/48578324853/covid-mensajes-uniforme-militares.html> (consulta: 15-5-2020).

oficial de homenaje a los fallecidos durante la pandemia el 16 de julio en el Palacio Real de Madrid, además de otros actos de recuerdo que fueron organizados por Gobiernos autonómicos y locales. Los fallecidos pasaron a ser considerados como víctimas, lo que suponía situarlos al mismo nivel de aquellos que hubieran encontrado la muerte de una manera trágica. Es muy significativo el texto del preámbulo del decreto que establece el luto oficial:

> [...] porque es bueno que la sociedad que trabaja junta por el bien común pueda manifestar también junta su dolor, porque es digno consolidar los vínculos sociales con un duelo colectivo y unitario en recuerdo de todas las víctimas provocadas por la violencia, el terror, las catástrofes o la enfermedad (*Boletín Oficial del Estado*, 27 de mayo de 2020).

En aquel entonces, sorprendió esta voluntad de los poderes públicos por querer llevar a cabo estos homenajes en un momento en que la pandemia estaba lejos de estar controlada. Con la perspectiva temporal actual, se hace patente que tales ceremonias de duelo público estuvieron marcadas por la premura de querer acelerar el cierre de una situación de excepcionalidad, que aún estaba lejos de remitir[7].

El objetivo de este texto es analizar estas ceremonias de duelo público, e interpretar las diferentes simbologías y referencias que fueron articuladas, como forma de entender la premura con que fueron convocadas, así como los memoriales que fueron erigidos en el espacio público en recuerdo a las víctimas. La idea de base que alberga este análisis de unas ceremonias efímeras y de unos monumentos que parecen resistir mal el paso del tiempo es contribuir a la tarea de recopilación e inventario de lo sucedido durante la pandemia, tal como procuraron hacer diferentes colectivos de fotógrafos, como la iniciativa del Archivo Covid (archivocovid.com) con el apoyo de la Universidad de Alcalá, o la publicación *Pandemia. Miradas de una tragedia* (Blume, 2021) que cuenta con las aportaciones de 26 fotógrafas y fotógrafos latinoamericanos y españoles, o seguir la estela

7 Según la evolución de la curva epidémica, el 16 de julio de 2020 se contabilizaron 2.093 nuevos contagios, situándose al inicio de la segunda ola, que conduciría a su punto más álgido a finales de octubre, con más de 23.000 contagios diarios. Fuente: Centro Nacional de Epidemiología (<https://cnecovid.isciii.es/>); consulta: 22-2-2022.

de proyectos como los que desarrollan Laia Colomer y Edwin Schmitt, bajo el título «Coping with the Pandemic: Exploring COVID-19 Memorials around the World»[8] (Schmitt-Colomer, 2021; Colomer-Schmitt, 2021). Este texto desarrolla las ideas esbozadas en una publicación anterior compartida con mi colega y amigo David Moral (Moreras y Moral, 2020), y profundiza en el análisis empírico de una serie de conmemoraciones vinculadas con los difuntos del coronavirus en España.

2. De la soledad de los difuntos a los «duelos suspendidos»

Este tipo de ceremonias de conmemoración de los difuntos (que en otro texto colectivo hemos denominado «expresiones performativas del duelo», puesto que se proyectan en el espacio público, superando esa supuesta dimensión de recogimiento íntimo o familiar que acompaña todo duelo, y contienen una cuidada escenografía con una finalidad política: Moreras *et alii*, 2021), constituyen una más de las diferentes acciones llevadas a cabo por instituciones políticas durante la pandemia, y que también estuvieron marcadas por las quejas de la ciudadanía por la arbitrariedad de las decisiones adoptadas ante los cambiantes escenarios que se iban sucediendo. Lo primero que querían conseguir estas expresiones de duelo público era escenificar la unión frente la adversidad, apelando a una cuestión que convocase una amplia unanimidad. Y esta sería la muerte colectiva.

Cuando, a pesar de las medidas preventivas y sanitarias adoptadas, la muerte se situó en el centro de la *polis* (en expresión de Manuel Arias Maldonado, 2020), en un episodio de cercanía con respecto a la muerte que era desconocido desde hacía décadas, parecía necesario articular algún mecanismo para volver a situar a la muerte «detrás de las bambalinas de la vida social», como en su momento argumentó Norbert Elias (1987), pues esta era la manera que habían articulado las sociedades contemporáneas durante las últimas décadas.

8 Más información en Laia Colomer-Edwin Schmitt, «Mapping people's response to COVID19», conferencia presentada en el seminario *Critical Heritage and Place Consumption*, University of Lincoln (Reino Unido), 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=hqcXSwc5HAg&t=19s> (consulta: 6-3-2022).

El clásico texto de Elias ha adquirido una inusitada contemporaneidad. La ocultación del hecho de morir es expresada en nuestras sociedades mediante el aislamiento precoz de los moribundos (es decir, todos aquellos que, por edad o enfermedad, se prevé que morirán en breve plazo), que serían relegados a una serie de ámbitos discretos —aunque funcionales—, a fin de evitar que «la muerte de los otros se presente como un signo premonitorio de la propia muerte» (Elias, 1987: 31). En las sociedades más desarrolladas, «el proceso de morir se aísla de la vida social normal en un mayor grado que anteriormente» (*ibid.*: 139). La tragedia vivida durante la pandemia en muchas residencias sociosanitarias de ancianos y personas dependientes es la triste evidencia del abandono y la soledad a la que se refería Elias.

La pandemia también dejó en soledad a muchos difuntos. Muchos de ellos murieron en hospitales sin la compañía de sus seres queridos. Al imponer el estado de alarma, se suspendieron tanto los velatorios como las ceremonias fúnebres. El Ministerio de Salud, mediante la Orden SND/298/2020, del 29 de marzo, prohibía los velatorios, posponía las ceremonias fúnebres y limitaba a tres personas la participación en los rituales funerarios de la persona fallecida. A la soledad que padecieron los moribundos, se le unieron la angustia y el dolor de sus familiares, que no pudieron despedirse de ellos, y todo sin la mediación de ceremonia funeraria alguna[9].

La producción académica ya ha comenzado a analizar los efectos de la imposibilidad de llevar a cabo tales actos sociales de despedida (Pentaris, 2021), mostrando la muerte en tiempos de la covid-19 como epítome de una «mala muerte» (Simpson *et alii*, 2021), sugiriendo una escala de mesura de lo que se considera un duelo disfuncional (Lee-Neimeyer, 2022), o planteando la necesidad de una «educación sobre la muerte», como forma de mejorar el final de la vida de los moribundos y el duelo de los allegados (McAfee-Jordan *et alii*, 2022). En otro texto, hemos sugerido plantear la noción de «duelos suspendidos» ante la ausencia de ritualidades funerarias (Moral *et alii*, 2020), que se inspira relativamente en el

9 Rubén Sánchez Medero, «No hay luto en los tiempos de Covid -19», *The Conversation*, 7 de abril de 2020: <https://theconversation.com/no-hay-luto-en-los-tiempos-de-covid-19-135418> (consulta: 31-5-2020).

concepto de «duelo desprotegido» (*disenfranchised grief*), que fue propuesto por Kenneth J. Doka (1989) en cuanto que proceso en el que se siente que la pérdida no es «abiertamente reconocida, socialmente validada o públicamente lamentada». La ausencia de rituales funerarios incrementó el dolor de la pérdida, en un contexto de progresiva delegación de las atenciones funerarias a empresas especializadas (Boisson, 2020), y que la pandemia puso a prueba (Trompette y Potier, 2020; Moreras, en prensa).

3. La muerte colectiva

Toda muerte es en sí misma una tragedia, y puede ser vivida como una tragedia social de acuerdo con las circunstancias en que esta se ha producido. Sobrecoge la muerte de niños y jóvenes, porque damos por hecho que la muerte es una cuestión de edad, y porque entendemos que, en su caso, parece haberse adelantado al momento de la vejez o del deterioro físico por una enfermedad. Cuando la muerte adquiere dimensiones de excepcionalidad, por la causa que la provoca o por el número de personas que fallecen, es cuando cobra sentido hablar de «muerte colectiva». La socióloga francesa Gaëlle Clavandier (2004) ha desarrollado esta noción sobre el análisis de diferentes situaciones sociales trágicas, en las que no solo se tiene en cuenta el número de defunciones (la idea de «muerte en masa»), sino también la manera en que esta se ha producido, y el impacto social que ha provocado. Antes de que la guerra moderna convirtiera a las poblaciones civiles en objetivo de las acciones militares, los soldados que fallecían en combate impactaban sobre la conciencia de las sociedades que se situaban en retaguardia. Se lloraba el (inútil) sacrificio de gran número de jóvenes y adultos, se oficiaban patrióticos actos de recuerdo a los difuntos y se erigían monumentos, pero ni sus familiares ni aquellos que deberían sucederles generacionalmente se sentían amenazados. Todo ello ha cambiado, pues la guerra no tiene frentes, sino que se mantiene a lo largo de todo un territorio, tal como demuestran los casos de Siria, Yemen y Ucrania. En estos conflictos, como en el contexto de la pandemia, aquello que contribuye a generar mayor angustia ante la muerte colectiva es ser consciente de que todos somos potenciales víctimas.

La manera en que las sociedades responden a sus catástrofes y situaciones excepcionales es reveladora de cómo se gestionan sus efectos, ya sea destinando recursos para abordar la atención de los difuntos y sus cuerpos en un primer momento[10], ya para organizar la gestión del duelo y de conmemoración colectiva de la memoria de los difuntos. Los memoriales se han convertido en una referencia ineludible para las sociedades contemporáneas, respondiendo a una exigencia moral que define el recuerdo como una virtud y el olvido como una derrota (Connerton, 2011: 33). Clavandier analiza estas respuestas de las instituciones públicas a las catástrofes, ofreciendo un marco de análisis de las conmemoraciones públicas que suceden a una conmoción social. Según esta autora, en la respuesta a estas emergencias se suceden cuatro momentos. Una primera fase de conmoción e impacto ante lo sucedido, que abruma y descoloca. La muerte colectiva tiene la suficiente potencia para provocar un desorden social, para poner en evidencia la fragilidad de la sociedad. El choque, la violencia, el impacto o el pánico son expresiones que se entremezclan en las primeras descripciones de lo sucedido. En el tratamiento mediático de primera instancia, los titulares prevalecen sobre los argumentos que se exponen en el cuerpo del texto, que no puede ser más que descriptivo de la tragedia padecida. El drama vivido por los allegados de las víctimas se combina con la urgencia de las primeras atenciones, mediante las cuales será posible hacerse una composición tentativa de lo sucedido, establecer un balance (tanto de víctimas como de daños materiales), y se puedan aventurar las primeras hipótesis respecto a sus causas.

A continuación, se desarrolla una segunda fase de racionalización en la que domina la gestión burocrática de la respuesta respecto a lo sucedido. Ello supone, en primer lugar, «nombrar oficialmente el drama»: accidente, atentado, desastre natural, etc. Para Clavandier, es fundamental integrar la catástrofe en el lenguaje de lo posible, es decir, de aquello que capacita la gestión. Porque es gracias a esta primera categorización que se ordena la respuesta de los poderes públicos. Los protocolos de respues-

10 La apropiación simbólica de los cuerpos de los difuntos por parte de las estructuras de poder ha sido una constante durante la historia, y se han dedicado numerosos esfuerzos y recursos a recuperar los cuerpos de aquellos que han fallecido lejos de la patria o en circunstancias especiales (Moreras-Solé, 2018).

ta suelen ser definidos previamente de acuerdo con una serie de categorías, en las que ubicar todas aquellas situaciones catastróficas que es preciso contemplar. De ahí la gran incertidumbre que se planteó en los primeros momentos de la pandemia, al no disponer de una capacidad de respuesta específica. La segunda obligación durante esta fase es cuantificar el efecto de la tragedia, ya sea en términos materiales, como, sobre todo, en términos de víctimas. Cuando un recuento no puede finalizarse, y se tiene que recurrir al término de *desaparecidos*, parece como si la tragedia no pueda ser definida en términos claros. Los desastres naturales lo son, además de por el destrozo que provocan, por la imposibilidad de recuperar los restos de los difuntos. Lo mismo sucede en el caso de los naufragios en alta mar. Pero en el caso de la pandemia del coronavirus, al no tratarse de un episodio concreto, la cuantificación de contagiados y fallecidos no estuvo exenta de polémica, tanto por las cifras que se iban acumulando y sucediendo en forma de series de crecimiento y descenso (que fueron denominadas «olas», aunque parecían tsunamis) como por los diferentes criterios que serían utilizados para llevar a cabo la cuantificación.

En esta segunda fase se articulan las primeras iniciativas que activan los recursos disponibles ante esta situación de excepcionalidad, proceso que no está exento de debate político y social. Lo que se discute es la capacidad y madurez de los equipos de gobierno para responder ante lo sucedido (incluso, de su incapacidad por no haber evitado la tragedia). No solo se exige una capacidad de respuesta, sino también la expresión de empatía por las víctimas. Estas no podrán ser tratadas como cualquier otro difunto, sino de acuerdo con la excepcionalidad de la tragedia vivida a ojos de la sociedad, lo que abre la puerta a su posterior homenaje público. Los discursos políticos de después de una catástrofe, según Clavandier (*ibid.*: 73), se articulan en seis momentos: la apelación a la solidaridad nacional, la determinación de las causas y los responsables, la solidaridad del Gobierno hacia las familias de las víctimas, el cumplimiento de sus promesas, la determinación para que un suceso como este no se vuelva a repetir en el futuro, y la afirmación de que la situación está bajo control para mantener el orden social y la seguridad de los ciudadanos. Algunos

de estos argumentos han sido articulados a lo largo de la crisis pandémica, mediante el uso de declaraciones públicas, comparecencias diarias ante la prensa (en las que regularmente se iba informando del avance y control de la pandemia) y campañas publicitarias (como las que han sido citadas anteriormente), con el objetivo de trasladar a la opinión pública española que la gestión de la crisis no solo estaba en marcha, sino que, además, era efectiva. Lógicamente, este terreno se encuentra abonado para la disputa política, y facilita el cruce de acusaciones con respecto a la oportunidad de las decisiones adoptadas.

La tercera fase surge como respuesta a esta cacofonía política, apelando a la necesidad de conmemorar el recuerdo de las víctimas, y aplacar de esta manera todo el ruido político y mediático que interfiere en la gestión de la tragedia. Las víctimas singulares de una situación excepcional y catastrófica merecen ser tenidas en cuenta de una manera destacada. Durante la pandemia, y como forma de diluir ese áspero debate político, se ha podido ver en los homenajes a los trabajadores esenciales o al recuerdo de las víctimas un intento por acallar, aunque de forma temporal, la suma de críticas que eran recibidas por el Gobierno central y el resto de las Administraciones públicas. El homenaje a los difuntos, según Clavandier, se convierte en un sujeto político, en el que detrás del protocolo fúnebre que quiere ser ejecutado existe un larvado proceso de aprovechamiento en clave política. La constitución de la «capilla ardiente», el lugar que agrupa a los difuntos en una misma ceremonia (como también ocurre en el caso de las figuras célebres; véase, por ejemplo, el velorio de Diego Armando Maradona en la Casa Rosada, en noviembre de 2020), supone un patrón comúnmente reproducido, y que precede al sepelio, que suele ser mucho más discreto. En ese contexto, es donde autoridades y representantes de instituciones se encuentran con los familiares de los difuntos a los que se rinde homenaje, siguiendo una cuidada escenografía marcada por la gravedad y la emoción, a pesar de que no siempre es posible evitar algunas situaciones inesperadas (recuérdese, por ejemplo, el homenaje a los soldados fallecidos en el accidente del Yak-42 en 2003[11]).

11 Tras la polémica política que se desató ante el mal estado de la aeronave, las confusiones ante la identificación de los restos mortales, y tras asumir los errores cometidos por parte del Ministerio de Defensa después del dictamen del Consejo de Estado en 2017, no fue hasta enero de 2022 en que se

Pero, durante el tiempo de la pandemia, esos homenajes públicos incorporaron algunas importantes variaciones: por un lado, no se llevaron a cabo ante la presencia de difuntos (por lo tanto, sin «capilla ardiente»); por otro, se mezclaron en un mismo acto el homenaje a los trabajadores de sectores esenciales y el recuerdo de los difuntos, y, por último, fueron recordados todos aquellos que fallecieron durante este período, fuese o no por causa del coronavirus, pues ninguno de ellos pudo ser despedido de acuerdo con las ritualidades funerarias habituales. A pesar de tales variaciones, los actos de homenaje vendrían a jugar la función que perseguían, en cuanto que escenificación de un consenso social y político mínimo ante la tragedia vivida, y en recuerdo de las víctimas.

Tales homenajes no son más que el momento que antecede a la cuarta y definitiva fase de la gestión poscatástrofe a la que se refiere Clavandier. Esta supone la superación de la tragedia mediante la construcción de una memoria, que lleve progresivamente a su olvido. Una vez que la tragedia ha comenzado a ser gestionada (o al menos, se han llevado a cabo acciones en este sentido), su impacto, mitigado, y sus efectos, en vías de reparación, es cuando es posible hablar de «haber ganado la batalla». El uso de esta metáfora bélica sirve, según Clavandier, para enunciar que ha sido posible superar el impacto de lo sucedido, y para abrir una nueva etapa, de retorno a la vida normal, recuperando el orden que anteriormente fue alterado de manera abrupta. Es el tiempo de anunciar «los cambios positivos que se avecinan, los reajustes en el tratamiento y respeto a las víctimas y, en definitiva, el retorno a una vida percibida como normal» (*ibid.*: 120). Y todo ello sin olvidar la continua apelación a la solidaridad colectiva con respecto a las víctimas. Pero, para sellar definitivamente este retorno a la normalidad, es preciso llevar a cabo un acto que sirva de recuerdo y homenaje a las víctimas, abriendo la fase conmemorativa que permita finalizar el duelo y reintegrar la tragedia dentro de la vida normal.

inauguró oficialmente el monumento de tributo en el Parque del Oeste en Madrid. Anteriormente, en 2007 se inauguró un memorial de los 62 fallecidos en la ciudad de Zaragoza.

4. Abreviar el duelo

Todo lo que sugiere Clavandier se ajusta al conjunto de homenajes que organizaron las instituciones políticas en España en las primeras fases de la pandemia, y pueden ser considerados ejemplos evidentes de una voluntad por querer establecer un relato respecto a lo sucedido, superando las particulares experiencias de pérdida y duelo que se han producido durante la tragedia, y organizar la memoria respecto a las víctimas. Pero se intuye que también han servido para reparar la acción de los poderes políticos durante los primeros momentos de la emergencia sanitaria. Tales ceremonias conmemorativas, o en paralelo a ellas, han servido también para inaugurar algún tipo de monumento que debería servir para fijar espacial y temporalmente el recuerdo de lo sucedido, pues es en ese lugar y fecha concreta en que suelen llevarse a cabo los actos anuales de recuerdo. El proceso de elección del lugar idóneo contiene toda una serie de significados que más tarde se analizarán. Pero lo importante para destacar es que, mediante estos tres elementos (la ceremonia, el monumento y la efeméride), se posibilitan el cierre del duelo y el retorno a la normalidad, y todo aquello que supone el progresivo olvido respecto a lo sucedido.

Las tres ceremonias que analizaré se sitúan en julio de 2020. Justo el mes antes, el 7 de junio, finalizó el estado de alarma que había establecido el Gobierno español desde el 14 de marzo, y que había sido prorrogado paulatinamente. A finales de abril, se presentó el Plan de Desescalada de España, que debería conducir a una nueva normalidad que indicaría que la pandemia se encontraba bajo control[12]. Es decir, las previsiones más optimistas del Gobierno planteaban un escenario de salida de la crisis, y para ello se requería escenificar su fin, acompañado del debido reconocimiento a las víctimas, y una vez finalizado el luto oficial el 7 de junio de 2020. Pero el interés político de otras instituciones por ser las primeras en homenajear a los difuntos y a los trabajadores esenciales planteó una curiosa carrera para adelantarse a la ceremonia que quería organizar el Gobierno. Por un lado, la Conferencia Episcopal Española organizó el 6 de julio de 2020 una misa funeral en la catedral de la Almudena de Ma-

12 Véase el Plan de Desescalada de España en <https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces/280420-enlace-desescalada.aspx> (consulta: 21-4-2021).

drid, presidida por el arzobispo de esta diócesis, Carlos Osoro, y con la participación de los Reyes de España (y con la destacada ausencia del presidente del Gobierno), y, por otro, la Generalitat de Cataluña organizó un acto de homenaje el 9 de julio bajo el título «De la foscor a la llum» (De la oscuridad a la luz)[13]. En el primer caso, fuentes del Gobierno establecieron una clara distinción con respecto a lo que se denominan «funerales de Estado» (en los que se celebra una misa por expresa petición de la Jefatura del Estado o de la Presidencia del Gobierno)[14], negando que ese fuera el sentido de la ceremonia religiosa organizada por la Conferencia Episcopal, optando por la celebración de un «homenaje civil de Estado, una ceremonia de recordatorio y acompañamiento», sin que esta girara en torno a ninguna referencia religiosa[15]. En el segundo caso, el proceso de desconexión política con respecto a Cataluña podría explicar la decisión adoptada por el Gobierno autonómico. A los homenajes organizados por los Gobiernos español y catalán, añadiré la ceremonia realizada en el municipio barcelonés de Olesa de Montserrat el 19 de julio.

Es posible determinar algunos elementos estructurales que permiten analizar comparativamente estas tres celebraciones. La denominación de tales actos es significativa, no solo para definir el sentido de estos (de funeral de Estado a homenaje civil), sino también por los recursos simbólicos a los que se recurre. Por ejemplo, el título del homenaje del Gobierno catalán («De la foscor a la llum») era representado a partir de un mapa de Cataluña compuesto en un cielo estrellado (foto 3). Igualmente, la escenografía que fue diseñada para el homenaje civil en Madrid (reuniendo a unos 400 invitados en una serie de anillos concéntricos alrededor de un pebetero en la Plaza de Armas del Palacio Real) también apelaba de manera implícita a la necesaria concordia y unión a la que aspiraba esta ceremonia (*foto* 4)[16].

13 Los creadores de esta ceremonia plagiaron directamente este título de la película oficial de los IX Juegos Paralímpicos de Barcelona en 1992 (véase <https://www.youtube.com/watch?v=pYVG3gMYRv0&t=1438s>; consulta: 12-4-2021).

14 Véase <https://maldita.es/malditateexplica/20200709/acto-recuerdo-victimas-coronavirus-no-funeral-estado/> (consulta: 12-5-2021).

15 Véase *El País*, 15-7-2020, <https://elpais.com/espana/2020-07-15/esta-ceremonia-no-es-un-funeral.html> (consulta: 12-5-2021).

16 Hay que tener en cuenta que esta misma escenografía se ha ido repitiendo en años posteriores: en julio de 2021, el homenaje de Estado estuvo «centrado en la esperanza», habida cuenta de la prolongada situación de emergencia sanitaria que se estaba viviendo, mientras que, en el homenaje de

Fotos 3 y 4. Homenajes en Barcelona y Madrid.



Captura de imagen (TV3, 9-7-2020).

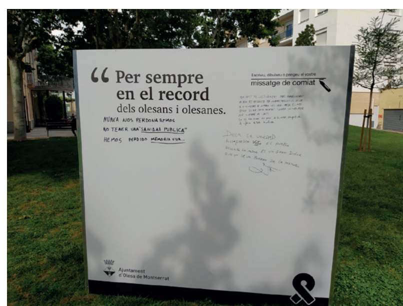


Captura de imagen (TV1, 16-7-2020).

A pesar de la modestia que, comparativamente, presentaba el acto institucional de duelo que organizó el ayuntamiento de Olesa de Montserrat el 19 de julio, esta se vio complementada con la colocación de tres grandes cubos en el parque adyacente a la sede consistorial, en cuyas paredes laterales se invitaba a la ciudadanía a dejar su testimonio escrito en relación con los difuntos del coronavirus. Esa instalación permaneció unos diez días antes de la celebración del acto, que fue restringido a los familiares que perdieron a un ser querido durante este período inicial de la pandemia (*fotos 5 y 6*).

Fotos 5 y 6. Olesa de Montserrat (Barcelona).





Fotografías: Jordi Moreras.

2022, se reconoció el papel del personal sanitario durante la pandemia, bajo el lema «un aplauso para el recuerdo».

Después de tantas medidas para restringir cualquier acto público, estas ceremonias venían a ser las primeras que se realizaban en tiempos de pandemia, y en ellas se aplicaron estrictas medidas de seguridad basadas en la distancia física entre participantes, el uso de mascarillas, su celebración en espacios al aire libre y la limitación de aforo. La única ceremonia que permitió la presencia de familiares de las víctimas del coronavirus fue la de Olesa, que desde su austeridad pudo otorgar el protagonismo debido a aquellos que se encontraban realmente en una situación de duelo. Esto establece un primer contraste en relación con las otras dos grandes ceremonias, cuyo protagonismo fue concedido principalmente a las autoridades presentes. Mientras que en la de Madrid se ofreció la palabra al hermano de un periodista fallecido y a una enfermera, en la de Barcelona solo habló en directo el *president* de la Generalitat, Quim Torra, intercalando los testimonios de familiares, trabajadores sanitarios y escolares previamente grabados (fotos 7, 8 y 9). El protagonismo tan marcado de los representantes de las instituciones públicas en el acto de Barcelona fue criticado en las redes sociales, pues se esperaba que el reconocimiento se llevara a cabo mediante la participación de familiares de aquellos que fallecieron por coronavirus y de trabajadores sanitarios y de emergencias que habían contenido su avance. Igualmente, este acto, que fue diseñado y producido por la televisión pública de Cataluña, incluyó un amplio número de actuaciones musicales para una ceremonia de este tipo, siguiendo ese estilo ya conocido de Televisió de Catalunya, cuando produce los maratones solidarios en tiempos navideños.

Fotos 7, 8 y 9. Imágenes de las tres celebraciones.



Madrid



Barcelona



Olesa de Montserrat

Fuente: captura de imágenes de vídeos institucionales.

En los discursos y parlamentos pronunciados durante estos actos, se repiten términos como *dolor*, *reconocimiento*, *esfuerzo*, *víctimas*, *recuerdo*, *solidaridad* o *esperanza*, siguiendo un registro muy similar para este tipo de ceremonias de homenaje doble a difuntos y trabajadores esenciales. *Honrar la memoria* es una expresión de uso común en los parlamentos, como forma de citar a los fallecidos, famosos o anónimos, que el coronavirus se llevó por delante. Los términos *ejemplaridad*, *heroísmo* y *gratitud* son referidos para hablar de aquellos que atendieron a enfermos y dependientes, pero también a aquellos que permitieron el abastecimiento de los mercados. Y también se intercala un recordatorio de la necesidad de mantenerse alerta frente a una amenaza todavía presente, de la importancia de la sanidad pública o el deber colectivo de cuidarse mutuamente.

Conjurarse contra el olvido parece ser la máxima que orienta y da sentido a estas celebraciones, pero, como insistía Clavandier, se trata de actos que conducen necesariamente a la superación del duelo social, y abrir el camino al posterior olvido. Esa premura por querer cerrar el dolor colectivo quedó en evidencia ante los posteriores desarrollos de

la pandemia, pero incluso el recuerdo que quiso ser fijado en el espacio de nuestras poblaciones parece marchitarse poco a poco. En la aproximación etnográfica de Rodrigo Almazán (2021) sobre la cartografía de la memoria del coronavirus en Madrid, se ponen en evidencia las ambigüedades que se presentan en esos monumentos erigidos a la memoria de los fallecidos. Así, en el pebetero de la plaza Cibeles, inaugurado en un acto oficial el 15 de mayo de 2020, se incluye la siguiente frase: «Vuestra llama nunca se apagará en nuestro corazón». Tal monumento, cuyo coste se cifró en 132.000 euros, ha sido objeto de diversos ataques vandálicos y dejó de funcionar, por lo que tuvo que ser retirado temporalmente, hasta su nueva colocación en marzo de 2022[17].

Como argumentó en su momento Maurice Halbwachs (1997), toda ceremonia conmemorativa se fundamenta sobre una determinada memoria colectiva, que parte del presente para reconstruir el pasado, y que sirve para que la sociedad aleje de su memoria todo aquello que pueda servir para separar a los individuos. La reconstrucción oficial de lo que sucedió es parte del proceso de apropiación por parte del poder institucional de esa memoria colectiva, que contrasta con aquella memoria social que fue retenida por aquellos que tuvieron la experiencia del dolor ante la pérdida de sus seres queridos. Si abrimos el angular de la comparación, procesos similares han sido observados en aquellas ceremonias que vienen a rememorar las situaciones trágicas vividas por causa de atentados terroristas, como también en los procesos de memorialización del duelo colectivo en relación con el 11 de marzo de 2004 en Madrid (Sánchez Carretero, 2011) o del 13 de noviembre de 2015 en París (Gensburger y Truc, 2020). Ambos trabajos se dedican a analizar los memoriales efímeros que fueron creados de manera espontánea por parte de la ciudadanía, como forma de expresar su duelo y homenajear a las víctimas. Durante los primeros momentos de la pandemia, se pudo ver que la gente depositó ramos de flores junto a las puertas de los hospitales, colocando mensajes de dolor y esperanza. Algo parecido sucedió en los días posteriores a la inauguración de monumentos en homenaje a los difuntos, hasta que progresivamente las flores y las notas escritas a mano se marchitaban, y eran finalmente

17 Véase *ABC*, 2-2-2022, <https://bit.ly/3KG1k5E> (consulta: 5-4-2022).

retiradas. Todos estos espacios sirvieron para fijar espacialmente la expresión del duelo social.

Estos memoriales efímeros siempre han jugado un papel muy importante como vehículos de expresión de los duelos colectivos (Santino, 2006; Bazin, 2020), y, a diferencia de las ceremonias organizadas por las instituciones públicas, mostraban una intrínseca diversidad de expresiones y sentimientos, sin ataduras ni condicionantes, y sin estar sujetos a ninguna contención protocolaria. Su permanencia en el espacio público depende de una decisión de los gestores municipales, al considerarse que ya se ha cumplido un tiempo de duelo prudencial. Así fue el caso del memorial espontáneo que se creó en las Ramblas de Barcelona después de los atentados del 17 de agosto de 2017. Una selección de estos más de 12.000 objetos y documentos, al igual que los libros de condolencias digitalizados, ha sido inventariada, y puede visitarse de manera virtual a través de la web Memorial la Rambla 2017[18].

El tiempo parece marcar las expresiones públicas del recuerdo. Y no solo pasa en el caso de los memoriales efímeros, sino también en las ceremonias de conmemoración que se celebran anualmente. Aquellos que hemos seguido con atención los homenajes anuales a los fallecidos del atentado terrorista en marzo de 2004 en Madrid somos conscientes de la progresiva languidez de estos. El recuerdo de lo sucedido ya no forma parte de la agenda política, y ahora ya no son las instituciones públicas las que organizan esos actos, sino las asociaciones de familiares (Truc y Bazin, 2019).

Si anteriormente he utilizado «expresiones performativas del duelo» para referirme genéricamente a estos actos, es porque, siguiendo a Paul Connerton (1989: 71), «las ceremonias conmemorativas demuestran ser conmemorativas (sólo) en la medida que son performativas». Es decir, la ceremonia quiere ser recordada, incluso por encima de la tragedia vivida que quiere ser homenajeada, y es por ello por lo que se la dota de una especial carga simbólica, retórica y trascendente respecto a la reconstrucción del vínculo social que quedó dañado. Pero, a diferencia de los rituales, que mantienen su carga expresiva en buena parte por su esperada

18 Ver <https://www.barcelona.cat/memorialrambla17a/es/> (consulta: 14-2-2021).

regularidad, estas ceremonias no aspiran necesariamente a reproducirse de forma permanente. Clavandier reconoce que algunas conmemoraciones dejan de celebrarse porque nadie encuentra la necesidad de convocarlas de nuevo. Elizabeth Jelin (2017) insiste en el hecho de que, puesto que el pasado es un objeto de disputa, toda conmemoración acaba siendo un momento de confrontación entre lo que se quiere recordar y lo que se quiere olvidar[19]. Se podría sugerir también que, más allá de las ceremonias que son organizadas por las instituciones públicas, se articulan otras memorias mucho más vinculadas con las personas que vivieron esa experiencia trágica, que no necesariamente necesitan del reconocimiento público para recordar una efeméride concreta (véase, por ejemplo, el reencuentro anual de familiares de los soldados fallecidos en el accidente del Yak-42, anteriormente citado).

5. Conclusión: ¿es posible hablar de la obsolescencia de los recuerdos?

En el proceso de memorialización de la pandemia del coronavirus en España (que en el momento de escribir este texto aún sigue estando activa), la celebración de ceremonias de homenaje a las víctimas supuso el primer paso hacia la obsolescencia del recuerdo. Es decir, debe ser recordada esta tragedia que nos ha afectado durante un lapso prolongado, pero, al mismo tiempo, se sugiere que es necesario superarla como forma de volver a una anhelada situación de normalidad. Como actos que se pensaban más para los vivos que para los muertos (lo que en sí mismo es constitutivo de toda ceremonia fúnebre), estos vinieron a representar una escenificación de la unidad frente a la adversidad, con los consabidos mensajes de que «saldremos mejor» de esta crisis y, de paso, también una forma implícita de rendir cuentas de lo sucedido (especialmente, en la tragedia vivida en las residencias sociosanitarias). Con la urgencia en que se plantearon tales conmemoraciones, quedó en evidencia la imperiosa necesidad de establecer un cierre temporal respecto a lo sucedido, e inaugurar el cami-

19 «La memoria no es el pasado, sino la manera en que los sujetos construyen un sentido del pasado, un pasado que se actualiza en su enlace con el presente y también con un futuro deseado en el acto de rememorar, olvidar y silenciar» (Jelin, 2017: 15).

no hacia un futuro escenario de «nueva normalidad», que representó una entelequia sin concreción, pero que para Daniel Innerarity (2020) constituía un pilar fundamental para el impulso de la política en tiempos de incertidumbre.

Es de esperar que la denominada «fatiga pandémica» (definida por la Organización Mundial de la Salud como el cansancio derivado del agotamiento ante las prolongadas medidas y restricciones ante la pandemia del coronavirus) vaya a jugar a favor de la obsolescencia del recuerdo. No siempre es fácil recordar el infortunio. Pero, sin apenas contradecirse con este supuesto, la fijación espacial del recuerdo a las víctimas ha servido para emplazar diversos monumentos conmemorativos en lugares públicos como plazas, parques, rotondas y cementerios. Pero lo que todavía no ha sido resuelto es la fijación de la efeméride de la pandemia, quizá por la trascendencia que supone incluirla dentro del calendario oficial: ¿será el día en que falleció la primera persona por la covid-19, el homenaje del 16 de julio de 2020, el inicio de la campaña de vacunación masiva, o cualquier otra fecha?[20].

¿Cómo hablar de olvido y memorias abreviadas respecto a las 104.456 personas fallecidas en España por covid-19 (según el recuento oficial a 29 de abril de 2022)? En un momento en que nuestra sociedad vive una auténtica pasión memorialista, con un sinfín de iniciativas de recuperación de la memoria social y de inauguración de espacios museísticos[21], en cumplimiento de ese «deber de memoria» expuesto por autores como Primo Levi o Elie Wiesel, ¿cómo plantear la cuestión del olvido programado con respecto a una tragedia tan reciente como ha sido la pandemia del coronavirus?

Sostiene Jelin que el olvido ocupa un lugar central en las memorias (*ibid.*: 16), para citar a continuación el breve cuento de Jorge Luis Borges «Funes el memorioso». Refiriéndose al tal Funes, se dice: «[...] sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferen-

20 De hecho, esta decisión siempre será política. En el anteproyecto de ley de la Memoria democrática, se establece el 31 de octubre como el día de recuerdo y homenaje a todas las víctimas de la Guerra Civil y de la dictadura franquista. Véase <https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/referencias/documents/2020/refc20200915.pdf> (consulta: 16-9-2020).

21 Véase el texto de Xavier Roigé incluido en este número temático.

cias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles»[22]. La memoria es resultado de un proceso de selección, de priorización y de abreviación, que acaba siendo resultado de esa disputa entre actores implicados, lo que es una prueba de la historicidad que se encuentra en la construcción de las memorias dominantes (y de su consiguiente uso —y abuso— en el presente, como nos recuerda Jelin). Esta podría ser una interpretación contextualista, en la que se tienen presentes las disputas existentes entre diferentes actores sociales y políticos, que pugnan para modelar la memoria de acuerdo con sus posicionamientos en el presente. Así, la memoria se entiende como un elemento constitutivo de las sociedades democráticas, que deben mostrar su empatía hacia aquel pasado del que son fruto. Nadie niega el deber moral hacia la memoria, pero cada actor propone su manera de recordarla.

Paul Connerton (2009; 2011) plantea una singular argumentación con respecto al olvido en las sociedades modernas. Yendo más allá del argumento que muestra la memoria como virtud y el olvido como derrota, plantea que la modernidad tiene un particular problema con el olvido. La modernidad no tiene el monopolio de la amnesia cultural, que en diferentes formas también se encuentra presente en otras sociedades. Si hemos de hablar de olvido, lo primero será saber cómo las sociedades modernas recuerdan. Y los dos principales recursos de la memoria son los lugares y los cuerpos: «[...] el primero depende esencialmente de un sistema estable de lugares. El otro es que el recuerdo se relaciona implícitamente con el cuerpo humano y que los actos de memoria se conciben como algo que tiene lugar a escala humana» (Conneton, 2009: 5). Según este autor, los procesos que separan la vida social de los principios de localidad y de dimensión humana (como la aceleración de la vida, las megaciudades inabarcables desde la dimensión humana, el consumismo desvinculado del proceso de producción, o la efímera arquitectura urbana, entre otros) provocan la pérdida de una vida a escala humana definida por las relaciones sociales y laborales que eran conocidas hasta ahora. Y esa pérdida supone, en primer término, el abandono de las memorias sociales compartidas y su continua erosión en los espacios de la modernidad.

22 Incluido en Jorge Luis Borges (1993), *Artificios*. Madrid: Alianza.

Connerton (2011) propone siete tipos de olvido. Los tres primeros los valora positivamente, pues son el resultado de acuerdos o convenios que facilitan el reforzamiento de los vínculos sociales (como serían el olvido prescriptivo —como forma de evitar la perpetuación del conflicto—, el constitutivo de una nueva identidad —como manera de constituir patrones de pertenencia— y la anulación —como respuesta a un exceso de información—), mientras que las otras cuatro formas son resultado de un proceso coercitivo (como el borrado represivo —propio del ejercicio de los Estados totalitarios—, la amnesia estructural —que supone solo recordar aquellos recuerdos que son socialmente significativos, y ocultar otros menos memorables—, la obsolescencia planificada —en los términos del sistema capitalista de consumo de objetos cuya duración ya está planificada— y la humillación silenciosa —que quizá sea la más difícil de olvidar, dada la experiencia vivida, pero que en ocasiones parece ser un imperativo para seguir viviendo). La propuesta de Connerton podría definirse en términos estructurales, al dar por hecho de que la práctica del olvido forma parte de las sociedades modernas, que tienen que establecer un equilibrio entre la necesidad planteada por Friedrich Nietzche, según la cual la vida humana es absolutamente imposible sin el olvido, y el recordatorio de Milan Kundera de que la lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido.

Tiene cierta lógica argumentar que la muerte colectiva no puede estar contaminando permanentemente la vida social. Y quizá lo que cabría pensar es en las maneras en que la sociedad ha de mantener la vigencia de los recuerdos, tanto de los sucesos trágicos como de los difuntos. Y para evitar que la memoria social sea construida y mantenida desde los ámbitos de poder, recordemos lo que dice Delphine Horvilleur (*Vivir con nuestros muertos*, Libros del Asteroide, 2022): «En un duelo colectivo o nacional siempre se les confisca algo a las familias».

Bibliografía citada

Almazán, R. (2021). *Espacios de memoria de la pandemia del coronavirus en la ciudad de Madrid* (trabajo de final del Máster en Antropología Urbana, Migraciones e Intervención Social-URV).

Arias Maldonado, M. (2020). *Desde las ruinas del futuro. Teoría política de la pandemia*. Madrid: Taurus.

Bazin, M. (2020). «Dans la rue : des mémoriaux éphémères pour dire le deuil». En F. Faucher y G. Truc (eds.). *Face aux attentats* (pp. 23-35). Paris: PUF.

Blume, L. (ed.) (2021). *Pandemia. Miradas de una tragedia*. Barcelona: Blume.

Boisson, M. (2020). *Mourir en moderne. Une sociologie de la délégation* (tesis doctoral). EHSS-Paris.

Clavandier, G. (2013). *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*. Paris: CNRS.

Colomer, L. y Schmitt, E. (2021). «Mapping people's response to COVID19. Conferencia presentada en el seminario *Critical Heritage and Place Consumption*, University of Lincoln (UK)». <https://www.youtube.com/watch?v=hqcXSwc5HAg&t=19s>.

Connerton, P. (1989). *How societies remember*. London: Cambridge University Press.

Connerton, P. (2009). *How modernity forgets*. London: Cambridge University Press.

Connerton, P. (2011). *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*. London: Cambridge University Press.

Dalrymple, T. (2016). *Sentimentalismo tóxico. Cómo el culto a la emoción pública está corroyendo nuestra sociedad*. Madrid: Alianza.

Doka, K. J. (1989). *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*. Lexington: Lexington Books.

Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gensburger, S. y Truc, G. (dirs.) (2020). *Les mémoriaux du 13 novembre*. Paris: Éditions de l'EHESS.

Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel (edición original de 1950).

Illouz, E. (2014). *El futuro del alma. La creación de estándares emocionales*. Barcelona: CCCB-Katz.

Innerarity, D. (2020). *Pandemocracia*. Barcelona: Galaxia Guttenberg.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacroix, M. (2005). *El culte a l'emoció. Atrapats en un món d'emocions sense sentiments*. Barcelona: a Campana.

Lee, S. A. y Neimeyer, R. A. (2022). «Pandemic Grief Scale: A screening tool for dysfunctional grief due to a COVID-19 loss». *Death Studies*, 46 (1), 14-24. doi: 10.1080/07481187.2020.1853885.

McAfee C. A. y Jordan, T. *et alii* (2022). «COVID-19 brings a new urgency for advance care planning: Implications of death education». *Death Studies*, 46 (1), 91-96. doi: 10.1080/07481187.2020.1821262.

Moral, D.; Gil Tébar, P.; Solé, A.; Tarrés, S. y Moreras, J. (2020). «La soledad de los difuntos». En S. Evangelidou y Á. Martínez-Hernáez (eds.). *RESET: Reflexiones antropológicas ante la pandemia de COVID-19* (pp. 133-135). Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

Moreras, J. (ed.) (2023). «Facing the Collective Death. The Funeral Services in Pandemic Times». *Revista Internacional de Organizaciones* (número temático), 30.

Moreras, J. y Moral, D. (2020). De la conmoción a la conmemoración. *Sociología en cuarentena*, 22 de julio de 2020, <https://sociologiaencuarentena.tumblr.com/post/624328007446822912/de-la-conmoci%C3%B3n-a-la-conmemoraci%C3%B3n>.

Moreras, J.; Tarrés, S.; Moral, D.; Gil Tébar, P. y Solé, A. (2021). Muerte colectiva y covid-19: apuntes para el debate. *Revista Andaluza de Antropología*, 19, 109-116.

Moreras, J. y Solé, A. (2018). Cossos sense repòs. Una proposta d'anàlisi de la mobilitat 'post mortem'. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 43 (desembre), 110-126.

Pentaris, P. (ed.) (2021). *Death, Grief and Loss in the Context of COVID-19*. London: Routledge.

Sánchez Carretero, C. (coord.) (2011). *El archivo del duelo. Análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

Santino, J. (ed.) (2006). *Spontaneous shrines and the public memorialization of death*. London: Palgrave Macmillan.

Schmitt, E. y Colomer, L. (2021). «Covid-19 memorials: How people around the world are remembering those who have died». *Science Norway*, January 17. <https://sciencenorway.no/covid19-history-researchers-zone/covid-19-memorials-how-people-around-the-world-are-remembering-those-who-have-died/1798348>

Simpson, N.; Angland, M.; Bhogal, J. K. *et alii* (2021). «'Good' and 'Bad' deaths during the COVID-19 pandemic: insights from a rapid qualitative study». *BMJ Global Health*, 6, e005509. doi: 10.1136/bmjgh-2021-005509.

Soler, L. (2019). *El arte de emocionarse. La servidumbre de los sentimientos en la época de lo cool*. Madrid: Alfabeto.

Trompette, P. y Potier, V. (2020). *Le funéraire, une autre « première ligne »*. Grenoble: PUG.

Truc, G. y Bazin, M. (2019). «Les gardiens de la mémoire: mobilisations et conflits d'appropiation autour de mémoriaux post-attentats à Madrid, Londres et Paris». *Ethnologie Française*, 49 (1), 63-75.

Normes de publicació de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- El textos, originals i inèdits, s'han de presentar en suport informàtic via correu electrònic (itantropo@gmail.com), preferiblement en format Word (.doc); a més, cal enviar-ne una còpia en paper a l'adreça:

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35
43002 Tarragona

- Els articles poden estar escrits en català, castellà, anglès, francès, portuguès i italià.
- El títol ha d'anar en majúscules i negreta, i els títols dels diferents apartats, numerats en minúscules i negreta.
- Després del títol inicial ha d'aparèixer la informació de l'autoria: nom i cognoms de l'autor o autors, nom del màster o posició que ocupen i institució a què pertanyen i adreça electrònica, dos resums (en l'idioma original del text i en anglès, d'aproximadament 200 paraules cadascun), i cinc paraules clau per facilitar la indexació de l'article.
- L'extensió dels originals ha de ser la següent: 8.000 paraules per als articles (uns 15 fulls), 3.000 per a les notes de recerca (uns 6 fulls) i 1.000 per a les ressenyes (uns 2 fulls). Els treballs han d'anar numerats i incloure notes (al peu) i bibliografia (al final del text).
- El cos del text ha d'estar escrit en lletra Times New Roman (TNR), mida 12 punts, alineat a la dreta i a l'esquerra i amb un interlineat d'1,5 cm. Els paràgrafs s'han d'espaiar, sense sagnar a l'inici. Els marges del full han de ser de 2,5 cm.
- Les notes també han d'estar escrites en lletra TNR, però amb una mida de 10 punts i interlineat senzill.
-Les cites textuals s'han d'escriure al cos del text (i no com a nota al peu), en lletra rodona (i no cursiva) i entre cometes. Si tenen més de quatre línies, han d'anar com a paràgraf a part, també en cometes i lletra ro-

dona, amb un cos de lletra TNR 10 punts, interlineat senzill i una sagnia de 5 cm.

- La bibliografia ha d'estar ordenada alfabèticament i s'ha d'adaptar als exemples següents:

* Llibre: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

* Article revista: Cohen, E. (1986) "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Capítol llibre: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución". A Guasch, O. i Viñuales, O. (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* En els documents que es poden trobar a Internet cal indicar, a més de la citació correcta, l'adreça sencera i la darrera data d'accés.

* Les referències literals en el text s'han de fer així: (Bourdieu, 2000: 4), i només cognom i any (Cohen, 1986) en referències al text no literals.

- Si l'article conté il·lustracions, han de tenir la qualitat suficient per ser reproduïdes. Poden enviar-se en suport informàtic, en els formats més usuals (preferentment .jpg), i cal indicar on posar-les.

- Els articles que no compleixin els requisits de format, presentació, contingut o termini seran retornats.

- La decisió del Consell de Redacció sobre la possible publicació de l'article, d'acord amb criteris de qualitat científica, s'ha de comunicar als autors en el termini d'un mes després de la recepció. En cas de vistiplau, es poden suggerir eventuals millores abans d'enviar el treball a dos avaluadors externs, a través del sistema d'avaluació d'experts (peer review), de manera confidencial i anònima (cegament doble), els quals han d'emetre un informe. En cas de desacord cal demanar una tercera avaluació. El Consell de Redacció té la decisió final a la vista dels informes dels avaluadors.

- La resposta sobre l'avaluació externa ha de ser comunicada en el termini de dos mesos.

- Els autors són els únics responsables del contingut de l'article.

Rules for publication in the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- The texts must be original and unpublished, and submitted via email (itantropo@gmail.com), preferably in Word format (. doc). A paper copy must also be sent to the address:

Office of the secretary of the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35
43002 Tarragona

- Articles can be written in Catalan, Spanish, English, French, Portuguese or Italian.

- The title should be capitalized and bold, and the titles of the different sections numbered in lowercase and bold.

- Information about the authors should be placed immediately after the initial title: name of the author or authors, name of the master's degree or the post they hold, the institution to which they belong and e-mail address, two abstracts (in the original language of the text and in English, of about 200 words each), and five key words to facilitate indexing of the article.

- The length of the originals should be as follows: 8,000 words for articles (about 15 sheets), 3,000 for research notes (about 6 sheets) and 1,000 for book reviews (about 2 sheets). Entries must be numbered and include footnotes and references (end of text).

- The body of the text should be written in a 12-point Times New Roman (TNR) font, justified right and left with a spacing of 1.5 cm. Paragraphs should be separated by a blank line and the first line should not be indented. The margins should be 2.5 cm.

- Footnotes should also be written in TNR, but the font should be 10 point and lines should be single spaced.

-Quotes should be included in the body of the text (and not as footnotes) in roman type (not italics) and enclosed in quotation marks. A quote more than four lines long should be a separate paragraph, also enclosed in quotation marks, roman type and a font size of TNR 10, single spaced and indented 5 cm.

- The bibliography should be in alphabetical order and must follow the models below:

* Book: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama.

* Journal article: Cohen, E. (1986), “Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls” *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Book chapter: Agustín, L. M. (2003) “La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución” In Guasch, O. & Viñuales, O. (eds) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* For documents that can be found on the Internet, as well as the correct citation, the complete address and the last date of access should be noted.

* Verbatim references to other texts should be indicated as follows: (Bourdieu 2000: 4). Non-verbatim references to other texts need only be indicated by surname and year: (Cohen, 1986).

- If the article contains illustrations, they should be of sufficient quality to be reproduced. They can be sent electronically, in most common formats (preferably. jpg), and indications should provided about where they are to be placed.

- The articles that do not meet the requirements of format, presentation, content or deadline will be returned.

- The Editorial Board’s decision on whether to publish the article, based on criteria of scientific quality, shall be communicated to the authors one month after receipt. If the article is provisionally accepted, you can suggest possible improvements before it is submitted confidentially and anonymously (double blind) to two external reviewers for peer review. Each of the reviewers will issue a report. If they do not agree, a third opinion will be requested. The Editorial Board will base its final decision on the peer-review reports.

- The result of the peer-review process will be communicated to authors within two months.

- The authors are exclusively responsible for the content of the article.

dafits ita

[publicacions]
urv